MARCO AURELIO

El emperador filósofo

Danilo Lo Presti
Sandro Palazzo

Lectulandia

En plena guerra con los pueblos germánicos, el emperador romano Marco Aurelio (121-180) dejó escritas sus meditaciones sobre el sentido de la existencia y de la acción. Hito mayor del pensamiento estoico, estas meditaciones resultan hoy sorprendentes por su actualidad, por su capacidad de hablarnos y plantear problemas éticos que todavía son los nuestros. Comprometido por su rango con el destino militar y político de Roma, Marco Aurelio no desatendió el cuidado del alma ni dejó de indagar en el sentido de las acciones humanas. Al hilo de sus reflexiones, se despliega el problemático entramado de la filosofía, la moral y la política con el que la cultura occidental se ha construido a sí misma.

Manuel Cruz (Director de la colección)

Danilo Lo Presti & Sandro Palazzo

Marco Aurelio

El emperador filósofo

Descubrir la filosofía - 89

ePub r1.0

Titivillus 04.08.2024

Título original: *Marco Aurelio. L'imperatore filosofo*
Danilo Lo Presti & Sandro Palazzo, 2016
Traducción: Francesc Massana

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Índice de contenido

Cubierta

Marco Aurelio

Filosofía, ética y política en la cultura clásica
- El filósofo emperador
- La cultura helénica: filosofía, ética y política en Platón
- El helenismo
  - Metafísica y ciencia

El estoicismo
- La antigua Stoá: la naturaleza y el Logos
- El hombre y la ética en la antigua Stoá
- El estoicismo en Roma: el estoicismo nuevo o neoestoicismo
- Epicteto, el esclavo filósofo

Marco Aurelio. Vida y obra
- «Siempre las mismas y efímeras cosas»: la caducidad del hombre y del universo
- Los granos de incienso y el mismo altar: la providencia y la armonía del universo
- La ética: generalidades
- El ejercicio del asentimiento
- El ejercicio del deseo: amar al destino
  - Nietzsche y el amor fati
- La disciplina de la acción o el ejercicio de la voluntad
- El final del estoicismo

APÉNDICES
- Bibliografía
- Cronología

Notas

Filosofía, ética y política en la cultura clásica

El filósofo emperador

Estatua ecuestre de Marco Aurelio, originalmente ubicada en Piazza del Campidoglio, Roma. Museos Capitolinos, Roma.

En la segunda mitad del siglo II d. C., en plena campaña para

defender las fronteras del Imperio romano contra las invasiones de las tribus germánicas, el emperador Marco Aurelio, sin duda el hombre más poderoso de Occidente de la época, recuerda, con amargura, que su condición social y sus obligaciones políticas le han impedido disponer de suficiente tiempo a lo largo de su vida para tratar con la profundidad necesaria los temas de la filosofía:

> Ya no puedes haber vivido tu vida entera o, al menos, la que transcurrió desde tu juventud, como un filósofo; por el contrario, has dejado en claro para otras muchas personas, e incluso para ti mismo, que estás alejado de la filosofía. Estás, pues, confundido, de manera que ya no te va a resultar fácil conseguir la reputación de filósofo. A ello se oponen incluso los presupuestos de tu vida. **[1]**

Ni la gloria, ni las riquezas, ni el poder —continúa Marco Aurelio— le han hecho feliz: no queda otra posibilidad que buscar la felicidad en una vida y en una acción orientadas hacia el bien; y el camino del bien habita en la naturaleza del hombre y en los principios que dirigen sus deseos y sus actos:

> Y sea suficiente para ti vivir el resto de tu vida, dure lo que dure, como tu naturaleza quiere. Has comprobado en cuántas cosas anduviste sin rumbo, y en ninguna parte hallaste la vida feliz, ni en las argumentaciones lógicas, ni en la riqueza, ni en la gloria, ni en el goce, en ninguna parte. ¿Dónde radica, entonces? En hacer lo que quiere la naturaleza humana. ¿Cómo conseguirlo? Con la posesión de los principios de los cuales dependen los instintos y las acciones. ¿Qué principios? Los concernientes al bien y al mal, en la convicción de que nada es bueno para el hombre si no le hace justo, sensato, valiente, libre. **[2]**

De estas palabras surge, con gran eficacia sintética, el tema central del pensamiento de Marco Aurelio: la ética o, en términos filosóficos, el saber que trata de conocer y realizar el bien del individuo; es decir, más o menos, lo que llamamos «la moral». Hacer el bien significa ser felices, pero, para hacer el bien, no basta con aceptar sin más los valores de una época y una sociedad determinadas; no basta con actuar de conformidad con las tradiciones o el sentido común; y mucho menos, con seguir las propias inclinaciones personales y psicológicas. Hacer el bien

significa conocer la naturaleza humana, pero no la naturaleza de este o aquel individuo, sino del hombre como tal; y significa también buscar en la naturaleza humana aquellos principios que nos «preguntan», es decir, que nos requieren, nos dictan, nos dirigen hacia un determinado comportamiento. ¿Qué es un principio? Es, literalmente, lo que está en primer lugar, en la base; en el caso que nos ocupa, todo aquello que orienta nuestros actos, sin lo cual no dispondríamos de orientación alguna. Por lo tanto, si un principio es verdaderamente un principio, no puede ser algo vacilante, mutable, que cambie en función del tiempo y de los hombres: debe ser sólido y, en este sentido, objetivo, válido para siempre y para todos, universal.

Por lo tanto, el conocimiento de los principios es exactamente la tarea de la filosofía, de esa forma de pensamiento que, surgida en Grecia entre los siglos VI y V a. C., ha marcado el devenir de Occidente. Etimológicamente, la filosofía es el amor por la *sophia,* es decir, por el saber. Pero aquí, el saber no consiste en un conocimiento de algo concreto —como puede ser el caso de las matemáticas, la física, la biología, etc.—, sino del principio, de ese fundamento común a todas las cosas que son, y que las explica todas en su propio ser. La ética es una parte de la filosofía en la medida en que no se limita a indicar ejemplos y casos de buenas acciones, sino que, precisamente, busca su fundamento, lo común que distingue a todas las buenas acciones, lo que las hace buenas. Por otro lado, si el bien debe ser el fundamento —y, por lo tanto, en este sentido, el objetivo— que corresponde a la verdadera naturaleza de las cosas, conocer el bien será posible sobre la base del conocimiento de la realidad en su más íntima existencia. Así pues, la ética se fundamenta en la filosofía en tanto que investigación del verdadero ser de las cosas, es decir, la ontología, literalmente, el estudio del ser.

Pero vayamos un paso más adelante. ¿Qué significa conocer lo que es común a todas las cosas, lo universal? Lo universal, como veremos más de cerca en la siguiente sección, unifica las diferentes cosas, y el bien universal unifica las diferentes buenas acciones. «Unificar» significa ‘reunir’; como cuando, por ejemplo, reúno con el pensamiento un plato, una rueda y una moneda diciendo que

todos estos objetos tienen en común la forma circular: el pensamiento puede reunir los diferentes objetos en la forma circular, ya que esta forma, en la realidad, reúne en sí misma, concentra, tanto plato como rueda y moneda. De forma parecida, la filosofía reúne, y, en su sentido primero y más elevado, se pregunta lo que tienen en común no este o aquel conjunto de objetos, sino todas las cosas que son. *Leghein* significa en griego 'reunir', y de ahí viene el término *logos. Logos,* en la filosofía de los albores —y todavía en la de Marco Aurelio—, indica la reunión de todas las realidades y su unión; es el principio del ser de las cosas y, en nuestro caso, el principio de toda acción buena. No obstante, el logos es también el pensamiento que comprende esta realidad y es el discurso que expresa este pensamiento.

Es cierto que Marco Aurelio se lamenta por el tiempo robado a la filosofía, pero cuando apela a la acción buena y a los principios de esta, se sobreentiende siempre el discurso filosófico, que corresponde al logos, o al menos a esos principios básicos que él, sin la posibilidad de hacer de filósofo «profesional», igualmente debe conocer para ser feliz.

Vamos ahora a centrarnos en otro aspecto que emerge del fragmento del emperador: la actividad política impidió que Marco Aurelio siguiera los estudios filosóficos como él hubiera deseado, por lo que se desprende de ello que la filosofía y la política son incompatibles. Y ciertamente aún hoy en día es difícil encontrar políticos que también sean filósofos, no porque no hayan estudiado filosofía en la universidad —no se trata de eso—, sino debido a que la «profesión» política parece estar separada de la vida filosófica, relegada a la esfera privada por no ser considerada esencial para el arte de la política. Pero ¿qué es lo que entendemos por política? Basta tomar un diccionario cualquiera y, poco más o menos, encontraremos la siguiente definición: la política es la ciencia y el arte de gobernar, es decir, la teoría y la práctica que tienen por objeto la constitución, la organización y la administración del Estado. ¿En qué se fundamenta la política? Actualmente afirmaremos, por lo menos en el ámbito de las democracias occidentales, que en el consenso. Pero ¿cómo casar el concepto de «ciencia», que hace referencia a un orden objetivo, con el de

«consenso», que hace referencia a un criterio cuantitativo, a la voluntad de la mayoría? Hay que ir a las raíces, precisamente griegas, del término: «política» deriva de *polis,* la ciudad-Estado griega, y es, para los griegos, el saber responsable de conocer y hacer el bien a la comunidad. Sin embargo, tal como hemos dicho, el bien, para los griegos —y también para Marco Aurelio— no es algo subjetivo, sino relacionado con la naturaleza humana, tanto del individuo como de la comunidad. Incluso la política, que tiene que ver con el bien, tendrá por ello una estrecha relación con la filosofía y, por lo tanto, con el logos, con ese discurso y ese pensamiento que, recogiendo lo universal, accede a la estructura profunda de la realidad y a la esencia del bien.

¿Por qué, entonces, la filosofía y la ética, por un lado, y la política, por el otro, parecen oponerse en las palabras del emperador? En otro pasaje, Marco Aurelio escribe lo siguiente:

> No tengas esperanza en la constitución de Platón. **[3]**

¿Quién era Platón? Y ¿qué era su constitución o república? Platón, el gran filósofo ateniense (427-347 a. C.), construyó el modelo de un Estado ideal en el que la filosofía, la ética y la política estaban indisolublemente unidas; un vínculo que marcó los inicios de la cultura occidental, pero que ya con Marco Aurelio parece perder fuelle. ¿Qué ha sucedido? ¿Cuál es este vínculo? ¿Qué es el bien? ¿Por qué la relación entre filosofía y política, ya débil en Marco Aurelio, aparece en la actualidad definitivamente disuelta? Estas son algunas de las preguntas planteadas por el filósofo emperador, de cuyo pensamiento iremos reconstruyendo la génesis y veremos cómo se articula.

La cultura helénica: filosofía, ética y política en Platón

Platón, por Nacho García

Retomemos el hilo del discurso. Solamente el logos y la actividad humana que corresponde al logos, es decir, la filosofía, pueden constituir el fundamento de la ética y de la política. El entramado entre filosofía, ética y política es particularmente evidente en la cultura ática, en el pensamiento que se afianzó en Atenas en los siglos V-IV a. C. y que tuvo en Platón su expresión más elevada y lograda.

En la *República,* el diálogo platónico más conocido, dedicado a la fundación de la política, podemos leer cuanto sigue:

> A menos que los filósofos reinen en los estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los estados ni tampoco, creo, para el género humano. **[4]**

Nada parece más lejos de nuestra mentalidad que esta deseada «coincidencia», que también constituye una de las instancias más profundas del pensamiento platónico, o lo que es lo mismo, de la civilización occidental en sus albores. Una coincidencia, al mismo tiempo, que en absoluto resulta fácil ni está libre de tensiones, sino que más bien —y pronto vamos a verlo— se presenta como una aspiración frustrada y siempre en jaque.

Para entender el significado de la relación entre filosofía, ética y política en la cultura ática, primero es necesario describir, aunque

sea someramente, el contexto histórico de la Atenas a caballo entre los siglos V y IV a. C. Atenas era una polis, una ciudad-Estado, la forma política tradicional griega, en la que, regida por un gobierno democrático o aristócrata según el caso, todos los ciudadanos libres estaban sujetos a las mismas leyes, que regían las relaciones entre los individuos y los integraban orgánicamente en el tejido comunitario.

Atenas, que salió victoriosa de las guerras médicas, finalizadas en 479 a. C., se erigía como ciudad-Estado dominante de la escena cultural y política griega. Asimismo, del choque entre la vieja aristocracia y las nuevas clases «burguesas», fueron las últimas, con Pericles (495-429 a. C.) al frente, las que se afianzaron en el poder de la polis mediante el establecimiento de un régimen democrático. Una democracia, por supuesto, muy diferente a la nuestra (efectivamente, quedaban excluidos de la vida política los esclavos, las mujeres y los metecos, es decir, los residentes extranjeros), pero que abrió el espacio al debate público entre los ciudadanos.

Pero hagamos un pequeño salto adelante en el tiempo y adentrémonos en una serie de acontecimientos narrados por Platón en la *Carta VII*[a], una especie de autobiografía política del filósofo: después de la derrota en la guerra del Peloponeso contra Esparta, tomó el poder en Atenas (404 a. C.) el régimen oligárquico de los Treinta Tiranos, entre los que había algunos familiares de Platón (que, recordémoslo, era de familia aristocrática). En relación con dicho régimen, el filósofo expresó una opinión claramente negativa. Al cabo de unos años (399 a. C.), el régimen de los Treinta Tiranos fue derrocado y se restauró la democracia, punto de inflexión político que al parecer alimentó las esperanzas de Platón en una mejor gestión de la polis. No obstante, el nuevo régimen condenó a muerte a Sócrates, maestro de Platón, «el hombre más justo de su época», [5] con lo que este comprendió entonces, amargamente, que la política, abandonada a sí misma, difícilmente puede garantizar la justicia y que, por lo tanto, era necesario reformular las bases mismas de la actividad política:

> Y al final llegué a comprender que todos los estados actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una

> reforma extraordinaria unida a felices circunstancias. Entonces, me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que solo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino. **[6]**

El filósofo ateniense trata en vano de realizar el proyecto de un gobierno regido por la luz de la filosofía: en 388 a. C., durante un viaje a Italia, Platón, ya en los cuarenta, viajó hasta Siracusa, donde se hizo amigo de Dion, cuñado del tirano de la ciudad, Dionisio I. El filósofo, con la colaboración del tirano, confiaba en implementar su ideal político de un Estado guiado por los principios de la filosofía, pero, al parecer, Dionisio sospechó de Platón, de forma que este último acabó vendido como esclavo y tan solo pudo regresar a Atenas después de ser rescatado por Anníceres de Cirene. Los sucesivos viajes a Siracusa no fueron más afortunados: una vez muerto Dionisio I, Platón regresó a Sicilia en 367 a. C., pero también tuvo problemas con el nuevo tirano, Dionisio II, igual que en un tercer viaje, en 361 a. C. Precisamente a propósito del último viaje a la corte de Dionisio II, Platón denunció el escaso interés del tirano para con la filosofía. Al parecer, lo único que movía a Dionisio era su ambición:

> […] los que no son verdaderamente filósofos, que tienen únicamente un barniz de opiniones, como las personas cuyos cuerpos están ligeramente quemados por el sol, cuando ven que hay tanto que aprender, el esfuerzo que hay que realizar y la moderación en el régimen de vida cotidiano que la empresa pide, considerándolo difícil e imposible para ellos, ni siquiera son capaces de ponerse a practicarlo, y algunos se convencen de que ya han aprendido bastante de todo y que no necesitan más esfuerzos. Esta es una prueba evidente e infalible cuando se trata de personas dadas a los placeres e incapaces de hacer esfuerzos, de modo que no pueden acusar a su maestro, sino a sí mismos, cuando no son capaces de seguir todas las prácticas necesarias para la actividad filosófica. **[7]**

Los guías políticos de la ciudad, es decir, quienes deberían

actuar con prudencia en pos del bien de la comunidad, en nada se diferencian de quienes, en lugar de aprender cada día con esfuerzo, se conforman con las convicciones ya adquiridas, sin pasarlas por la criba de la filosofía. Y si tales «opiniones», adquiridas sin esfuerzo alguno, son fugaces y superficiales como un bronceado, debemos asumir que aquellas que, por el contrario, se aprenden con gran «esfuerzo» son duraderas y más profundas. Y ¿cuáles son? ¿Qué relación tiene todo esto con la política?

La *Carta VII*[a] introduce en este punto un *excursus* propiamente filosófico. Vamos a tratar de simplificarlo: pongamos que uno quiere comprender —dice Platón— lo que es un círculo. El círculo no es la palabra «círculo», que, por simple convención, atribuimos a un conjunto limitado de «objetos» y que varía en función de las épocas y las lenguas. Pero el círculo, lo que es el círculo, la esencia del círculo, ni siquiera es el círculo sensible que podemos dibujar y borrar a nuestro antojo. El círculo propiamente es algo común a todos los círculos que hemos trazado y que trazaremos, por lo que puede afirmarse con certeza que, por más que se borraran todos y cada uno de los círculos y no se trazara ninguno más, la esencia del círculo seguiría siendo la misma. La esencia del círculo es lo que es común a todos y cada uno de los círculos sensibles, es decir, aquello sin lo cual ningún círculo sensible sería un círculo, pero precisamente por ser idéntica a todos y cada uno de los círculos, la esencia del círculo no es un círculo en particular ni la suma de todos los círculos. Este algo de idéntico es real, de lo contrario ningún círculo sería círculo, pero no es sensible. Tan solo puede ser pensado. Entonces, ¿cuándo puede afirmarse que realmente se sabe lo que es un círculo? Cuando se capta la propiedad o propiedades que se relacionan con el ser círculo; por ejemplo, la de tener una circunferencia que es el lugar de los puntos equidistantes de un punto denominado «centro». Esta definición constituye una expresión lingüística cuyo significado no es, sin embargo, ni lingüístico ni sensible: expresa la propiedad constituyente del círculo en tanto que círculo y que permanece como tal incluso si no trazamos ningún círculo y, de hecho, por más paradójico que pueda parecer, incluso si no existiera ningún círculo sensible. Solo entonces, cuando captamos las propiedades esenciales del círculo,

ya no lo estamos sintiendo ni imaginando, sino que lo estamos pensando, es decir, lo conocemos de forma absolutamente cierta. Sin embargo, debe quedar claro que pensar la esencia del círculo no significa que esta esencia esté solo en nuestra mente: dicha esencia es, de hecho, aquello sin lo cual ningún círculo sensible sería círculo y, por lo tanto, es el verdadero ser de los círculos sensibles, más concreto que estos.

Tal elemento común a cada círculo sensible, pasado, presente o futuro, grande o pequeño, de color o blanco, es el círculo en universal, y si bien los círculos individuales pueden eliminarse o si aún no se han trazado, este elemento idéntico será, por el contrario, eterno e inmutable; y allí donde los círculos sensibles individuales se pueden ver y tocar, la esencia del círculo será, en cambio, inmaterial y accesible únicamente al pensamiento, o lo que es lo mismo, será inteligible. Este elemento idéntico, que constituye el verdadero ser de las cosas, que es inmutable, eterno, Platón lo denominó «idea». La idea es lo que ve el pensamiento, el logos, y es la unidad de la multiplicidad sensible: lo que todos los círculos que trazamos o hemos trazado y trazaremos, grandes, pequeños o de colores, tienen en común es el ser círculo, la idea de círculo.

Únicamente de la idea podemos tener un conocimiento absoluto: de hecho, los sentidos nos pueden engañar y, por ejemplo, lo que desde lejos nos parecía un círculo de cerca puede resultar ser un octágono. Sin embargo, el pensamiento, el logos, si piensa la idea, lo inmutable, lo universal, piensa entonces lo verdadero, lo incontrovertible. El logos, tal como hemos dicho, reúne la multiplicidad en la unidad; esta unidad es la idea misma, y la idea es lo que no cambia, lo que ningún decreto humano o divino podría expulsar de su ser como es. Dicho de otra forma, solo a partir de la idea se puede hacer ciencia: *episteme*, 'ciencia' en griego, es un término compuesto de *stéme,* 'estar', y *epí*, 'encima', y que, por lo tanto, significa 'lo que está encima', lo que se impone contra cualquiera que quiera negarlo, lo que es incontrovertible. Pensando la idea, el logos se cumple como episteme.

Sintetizando lo que se ha dicho hasta ahora. Platón distingue dos planos de la realidad: el de las ideas, que de Aristóteles —el otro

gran filósofo ático, discípulo del mismo Platón— en adelante será llamado «plano metafísico», es decir, que no puede reducirse a la realidad física, sensible, a la naturaleza (en griego, *physis);* y el de las «cosas» sensibles. Y con ello distingue los dos planos correspondientes del conocimiento: el del episteme, la forma más elevada del logos, el conocimiento incontrovertible; y el de la opinión —*doxa* en griego—, siempre cambiante y fugaz, es decir, infundada, que tenemos alrededor de las «cosas» sensibles.

Esta distinción de planos se expresa en otro diálogo platónico, el *Fedón,* con la metáfora de la segunda navegación: precisamente porque no habían comprendido la diferencia entre la realidad sensible y la realidad ideal —afirma Platón—, los filósofos que le precedieron habían quedado enmarañados ante dificultades insuperables, de forma parecida a aquellos navegantes cuya embarcación, con la calma, no consigue avanzar. No hay otra solución que emprender la segunda navegación, lo que, en lenguaje náutico, significa pasar de la navegación a vela a los remos; es decir, una navegación más difícil y agotadora. El nuevo viaje, dejando la metáfora, se confía a los *logoi,* los razonamientos, que ya no miran a las cosas particulares, sino a «lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase». **[8]**

Habrá quien diga que todo esto no tiene nada que ver con la política. Pero ¿realmente es así? Volvamos a la Atenas democrática que apenas acababa de expulsar del poder a los Treinta Tiranos: la asamblea proclamó la condena a muerte de Sócrates, sentenciada de conformidad con el procedimiento establecido por las leyes de la polis y de acuerdo con el tan democrático principio de la mayoría, por más que el condenado fuera «el hombre más justo de su época». ¿Cómo era posible?

Nuestra democracia está, sin duda, muy lejos de la de Atenas, pero el problema que surge aquí y que a continuación vamos a analizar tal vez no ha cambiado tanto. ¿Cómo funciona una democracia? Alguien, los ciudadanos con derecho a ello —o, en una democracia indirecta como la nuestra, los representantes del pueblo —, debe promulgar una ley y hacerla cumplir. Se abre un debate,

cada uno expresa su opinión sobre la ley de acuerdo con sus propias creencias, sus propios intereses, las líneas de partido y el sentido común, si todo va bien. Cada uno, de buena o mala fe, se atribuye la condición necesaria de ser un buen político. Pero ¿quién es el buen político? Cada uno de ellos responderá a la pregunta defendiendo su opinión, citando casos y ejemplos de buena política, en referencia a la tradición. Opinión, *doxa,* es exactamente todo esto: un punto de vista, más o menos razonable, que pretende ser verdadero y prevalecer sobre los demás; un punto de vista que se remonta al contexto en el que hemos vivido, al que solemos tener en cuenta, a los casos y ejemplos con los que nos hemos enfrentado en nuestra experiencia, a nuestro carácter personal. Y ¿cuál de las opiniones rivales es «correcta»? Responder a esta pregunta significa seleccionar de entre las diferentes opiniones aquella o aquellas verdaderas, o, en otras palabras, fundamentar, hacer incuestionable la opinión. Por lo tanto, es necesario encontrar una vara de medir que determine cuál de las opiniones corresponde, y en qué medida, a la verdad. Pero, para ello, en el caso de la política, lo primero es responder a la pregunta «¿qué es la política?» o «¿cuál es la esencia de la política?». Y si la política es la ciencia de la acción humana de acuerdo con la justicia y por el bien de la comunidad, será necesario preguntarse «qué es lo justo» y «qué es el bien». Lo de preguntarse «qué es», «cuál es la esencia», ya sabemos que significa preguntarse cuál es la idea, en este caso, de «justo» y de «bien». Para responder a esta pregunta, la opinión, el simple punto de vista, la tradición, el sentido común ya no son suficientes: conocer la idea de justo y la idea de bien, justo y bien en universal, es la prerrogativa del episteme, de la filosofía como logos incontrovertible. La idea de lo justo y del bien no cambian, son universales y no dependen de diferentes contextos históricos o de puntos de vista personales, es decir, que valen en cualquier momento y en cualquier lugar; y solo el conocimiento de la idea de justo y de bien, es decir, el episteme, puede recoger un punto estable y absoluto para actuar como vara de medir de todo punto de vista particular alrededor de la política.

Sin entrar en los detalles de la propuesta política de Platón, tratemos de comprender la estructura y consistencia de fondo de su razonamiento: solo la idea, y el conocimiento de la idea, el

episteme, puede fundamentar la *doxa.* Y solo el conocimiento de la idea del bien y lo justo puede fundamentar la opinión en torno a la acción buena y justa para el individuo y para la comunidad. En otras palabras, solo la filosofía puede fundamentar la ética y la política. Ahora podemos entender lo que hemos leído más arriba, en la *Carta VIIª,* cuando Platón afirma que «solo a partir de ella [la filosofía] es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada».

¿Cuál es entonces la idea de bien? Y ¿cuál es la idea de justicia? El Bien —nos explica Platón— no es un contenido o un precepto particular, sino la idea de la idea, esa idea que está en el vértice superior de todas las ideas. Sabemos que toda idea es inmutable y perfecta, y esta perfección coincide con el mismo carácter por el que la idea es la unidad, eterna e inmutable, de lo múltiple sensible. Ahora bien, ¿qué es lo que comparten todas las ideas? Ser perfectas y ser la unidad de lo múltiple. Es decir, que cada idea tendrá algo idéntico a todas las demás: el ser unidad y perfección; y este algo de idéntico será, por lo tanto, la idea de unidad y perfección. Esta idea, simplificando, es precisamente lo que Platón llama la «idea de Uno o de Bien», esa idea, situada en el vértice de las ideas, que las unifica a todas en un conjunto armonioso. Lo que es la Justicia se entiende de forma consecuente al razonamiento recién planteado. ¿Qué significa ser justos? Dar a cada uno lo suyo, lo que le corresponde, proporcionarlo según los méritos de cada uno, en otras palabras, establecer un orden. El orden, es decir, la justicia de las ideas, es su existencia armonizada según una jerarquía perfecta en cuyo vértice está el Bien: esto es, que «primero» (en sentido lógico) va el Bien, a continuación, las demás ideas y, por último, las «cosas» sensibles mutables e imperfectas. En el ámbito individual, la justicia será la composición armónica correspondiente de las facultades del hombre: en el vértice superior —por así decirlo, para dirigir las acciones— estará la razón, el logos, la capacidad del alma para captar las ideas en sí mismas; luego vendrán las pasiones, las pasiones nobles tales como el valor, que pueden ser fácilmente dirigidas y guiadas por la razón; y, por último, los instintos, que nos acercan a los animales, los deseos que causan ceguera relacionados con los sentidos, con el hambre, la sed, el deseo sexual, etc. ¿Y en el

Estado? De forma paralela, la dirección del Estado deberá ser encomendada a aquellos que son capaces de episteme, es decir, de llegar a la comprensión de las ideas y de la idea del bien en particular; esto es, a los filósofos; luego, la defensa de la polis se confiará a aquellos en los que predomina el valor, esto es, a los guerreros; y, por último, en la base de la pirámide político-social, encontraremos a los trabajadores (agricultores, comerciantes, artesanos), es decir, a aquellos que no son aptos para elevarse hasta el conocimiento de las ideas y están más ligados a los instintos. Por lo tanto, existe un perfecto paralelismo entre el plano político, el ético y el ontológico, lo relativo al ser de la realidad, a lo que la realidad es en su estructura más íntima y profunda; y es precisamente este último plano el que fundamenta los otros dos.

Es evidente que Platón estaba condicionado por una visión aristocrática del mundo y por el contexto histórico-cultural de su época, pero las cuestiones que surgen de su planteamiento, donde enraíza la cultura occidental, están hoy en día más vivas si cabe, aunque a menudo relegadas al olvido: ¿es posible fundamentar la política sin una «vara de medir» universal? ¿Se puede hacer el bien en el ámbito individual sin tener en cuenta el bien de la comunidad y sin que el Estado promueva el propio bienestar individual?

En cuanto a la última pregunta, veamos otro elemento que es común a la cultura helénica y que encuentra una de sus expresiones más evidentes en Platón: el plano ético y el plano político no se pueden separar. Para el hombre griego, a diferencia de lo que sucede en la cultura contemporánea, la polis es el horizonte en el que la vida del individuo encuentra su sentido y plenitud: el hombre no es un individuo aislado sino un ser social, que actúa siempre y exclusivamente en una red de relaciones reguladas de acuerdo con las leyes. Hombre y ciudadano se identifican: pensar que alguien pueda conservar su propia independencia de, por ejemplo, el sistema político en el que vive, de las escuelas a las que asiste, de las reglas que rigen sus intercambios económicos, etc. es una mera abstracción. Así, la acción ética, actuar de acuerdo con el bien y la justicia, es también un actuar político, un actuar de acuerdo con el bien y la justicia para la comunidad. Y, recíprocamente, el bien de la comunidad debe promover el bien de

cada individuo. También el filósofo realizará plenamente el bien y la justicia, no ya limitándose a contemplar las ideas, sino haciéndolas efectivas, es decir, actuando para sí mismo y para la comunidad de acuerdo con la justicia y el bien.

Como puede verse, la concepción platónica de la política está muy lejos de nuestra mentalidad: para nosotros, como norma, el Estado no debe intervenir en la esfera individual; sin duda, debe regular la interacción entre los individuos, pero sin pretender orientar su bien moral. La acción política —elaborar y hacer cumplir las leyes— no dice nada de la acción buena, de lo que es bueno para mí, de lo que realiza mi verdadera naturaleza y cumple así mi felicidad. La política, en las sociedades democráticas occidentales, se basa en el consenso, no en el Bien y en su ejercicio, por no decir en sus principios, es una política «funcional»: resolver problemas específicos (la crisis económica, el problema de la inmigración, etc.) a menudo sin una idea-guía. Para darle la justa «medida» no existe una vara perfecta y universal, sino la economía y la aspiración al bienestar, que, como escribe un gran estudioso de la filosofía antigua, Giovanni Reale:

> […] condicionan tan radicalmente la práctica y la teoría política que, a menudo, estas se limitan a querer ser precisamente ese sistema de incremento de los bienes y de bienestar material, en el que Platón veía la fuente de todo mal. **[9]**

Pero la armonía entre filosofía, ética y política, no sin tensiones, como hemos visto, está destinada a resquebrajarse poco tiempo después de la muerte de Platón: con el helenismo, ética y política estaban destinadas a separarse.

El helenismo

Por helenismo entendemos el período histórico-cultural posterior a la muerte de Alejandro Magno (323 a. C.) y que vio cómo la cultura griega se imponía en el mundo mediterráneo y luego, tal como detallaremos más adelante, en el Imperio romano.

Alejandro Magno subió al trono en 336 a. C., con tan solo veinte años, y construyó un vasto imperio, que se extendía desde Grecia hasta Egipto, por el sur, y hasta el Indo, por el este. Ahora bien, el proyecto de un gran Estado unificado que, desde un punto de vista cultural, se realizara con una mezcla de lo griego y lo persa, estaba destinado a tener una breve existencia: con la muerte de Alejandro se abrió la lucha entre sus sucesores (los llamados «diadocos»), que culminó hacia 300 a. C. con la formación de tres grandes reinos: el de Egipto, el de los seléucidas y el de Macedonia. Las consecuencias políticas fueron de gran calado: las instituciones de las polis griegas quedaron progresivamente vacías de poder y de significado: la forma política que las regía dejó de ser la de la ciudad-Estado para convertirse en un reino gobernado por un monarca absoluto a través de una red de funcionarios y empleados; y finalmente, el individuo dejó de ser un ciudadano participante en los comicios electorales y en el debate público y con un papel activo en la gestión directa de la política, y se convirtió en un súbdito, miembro de una masa anónima que ya no podía hacer valer sus virtudes cívicas.

Al mismo tiempo, el Imperio alejandrino puso en contacto diferentes culturas y etnias, con lo que quedaba superada la vieja distinción entre los griegos y los demás pueblos (considerados como «bárbaros» por parte de los helenos). Este fenómeno, junto con la apertura del cerrado horizonte de la polis, está en el origen del cosmopolitismo. El individuo ya no se define por su identidad de hombre y ciudadano y su pertenencia a una determinada polis, ya no es el ateniense, el espartano, el efesio…, sino un sujeto que vive, como cualquier otro, en el mundo. *Cosmopolita* significa literalmente ‘ciudadano del mundo’, esa ciudad que coincide con el cosmos del que nos va a hablar Marco Aurelio.

En este contexto, es fácil ver como el cosmopolitismo y la fractura entre individuo y sociedad son concurrentes. El habitante del mundo es aquel que no ocupa una posición política en la ciudad-Estado. En tanto que súbdito y no ciudadano, es, al mismo tiempo, en el sentido más pleno y riguroso, individuo, una especie de átomo social, el hombre cerrado en sí mismo, que en sí mismo busca la razón de su existencia y de su felicidad. Es, por lo tanto, el

nacimiento del individualismo, ese sentido de alienación entre el Estado y el individuo que, aunque en un contexto histórico muy diferente, tal vez llega hasta nuestros días.

La acción del individuo no tiene como objetivo el bien de la comunidad, sino el bien individual: el vínculo inseparable entre la ética y la política que Platón teorizó tan convincentemente, se ha roto. La filosofía ya no pretende fundamentar la dimensión política, sino señalar al individuo, en un momento de crisis, el arte de ser feliz y vivir bien. Ajeno a la ciudad, el filósofo vive en una pequeña comunidad de discípulos —la escuela— unidos por lazos de amistad. No obstante, la escuela no es una institución como la de nuestros días, con pupitres, horarios, maestros pagados y clases, sino una comunidad donde, reunidos alrededor de un maestro, los discípulos comparten una doctrina y una conducta vital comunes. En las escuelas helenísticas, lo que el maestro enseñaba —la consecución de sus objetivos vitales y lo que perseguía— no era la contemplación de la realidad verdadera, la teorización (precisamente, *theoria* significa 'contemplación'), sino la construcción y la práctica de un estilo de vida; su ideal no es el de un filósofo teórico, que conoce la esencia de las cosas y sobre la base de este conocimiento prescribe una norma de comportamiento al hombre y a la polis, sino el del sabio que cura los dolores del alma. La ética, entendida como medicina y terapia del alma, se convierte en el desempeño de la filosofía, como veremos en Marco Aurelio.

Esto no quiere decir que la filosofía se reduzca a la mera opinión, a un conjunto de reglas de sentido común sobre la felicidad (esto sería cualquier cosa menos filosofía). La filosofía sigue siendo lo mismo, esto es, el discurso que únicamente sobre la base del conocimiento de la realidad (es decir, sobre la base del logos) puede fundamentar una ética. Lo que ha cambiado, por así decirlo, es el «peso» del conocimiento de la realidad con respecto a la ética. Para Platón y Aristóteles, la contemplación funda la ética y la política, que, a su vez, deben promover la contemplación, que es el verdadero fin del hombre; para las escuelas helenísticas, el conocimiento de la verdadera realidad —lo que antes hemos llamado «ontología»— es funcional para la fundamentación de la

ética, para señalar las normas prácticas que curan los males de la existencia y perseguir la serenidad, independientemente de la comunidad política. En este sentido, como escribe Giovanni Reale, «surgen los conceptos morales» sobre las doctrinas ontológicas y «asumen valores autónomos con respecto a aquellas». [10]

Veamos esta cuestión en profundidad. La filosofía, para el pensamiento antiguo, es una forma de vida —y esto es también aplicable al helenismo—. El filósofo es aquel que busca la correcta forma de vivir y continuamente se esfuerza por aclarar el ideal del hombre virtuoso, ideal que él debe tener siempre delante de sus ojos y debe tratar de alcanzar. La filosofía, en tanto que «amor a la sabiduría», es ese ejercicio continuo, esa tensión alimentada por el deseo de la sabiduría, *sophia*, cuyo significado específicamente filosófico, al menos hasta Platón, es el de 'sabiduría', en griego *frónesis:* el conocimiento del Bien, de lo absoluto. El hombre sabio es, entonces, aquel que aspira a conquistar la *frónesis.* Es decir, que, hasta Platón, la sabiduría y el conocimiento coincidían y, como hemos visto, el Bien era la idea suprasensible, el objeto de la ciencia, la virtud del sabio, la justicia de la polis y, más generalmente, el eje fundamental de la «segunda navegación». En Aristóteles, los dos conceptos son distintos y más definidos: *frónesis* y *sophia* son ambas virtudes dianoéticas, es decir, son a la vez la virtud de la razón, pero la primera es la sabiduría típicamente humana en relación con deliberar bien sobre lo que es el bien o el mal para el hombre. [11] La *sophia,* en cambio, es la ciencia de las cosas suprasensibles, de las realidades metafísicas, lo que hace que este conocimiento sea jerárquicamente superior, en la misma medida que Dios, lo divino y la totalidad de lo real son superiores al hombre. Para Aristóteles, entonces, el hombre perfectamente virtuoso es aquel que contempla esta verdad última. [12] En el período helenístico, el interés por el hombre prevalecía con la afirmación de la primacía de la *frónesis.* En el helenismo no se manifestó ninguna adhesión a las instancias metafísicas recién mencionadas; es más, en virtud de una serie de razones que vamos a analizar, la filosofía helenística rechazaba explícitamente los resultados de la «segunda navegación». Lo importante, sin embargo, es comprender que incluso en el helenismo —y en Marco Aurelio—

se mantuvo la idea de filosofía como fusión de «teoría» y «práctica», con su tensión interna entre *frónesis* y *sophia:* la exigencia teórica «anima y atraviesa» la filosofía como ejercicio de vida, aunque la ética tenga una primacía y, ciertamente, la física no resulte ser completamente adecuada para fundamentar la ética.

Ahora bien, esta falta de adecuación no significa, como hemos dicho, que la filosofía haya renunciado a sus propias peculiaridades: hay que partir siempre del logos y del conocimiento de la realidad si la *frónesis*, como terapia del alma, quiere ser algo más que un conjunto de preceptos de sentido común, es decir, si quiere ser algo fundamentado.

Y es en el plano del logos, en el plano teórico, donde los filósofos de la edad helenística chocan con un problema que Platón dejó abierto (y, de una manera diferente, también Aristóteles). Platón, como hemos visto, distinguía dos planos de la realidad, el ideal y el sensible: el primero, eterno e incorpóreo, es el verdadero ser de las «cosas»; el segundo, sujeto al devenir y a la corrupción, es un ser derivado. Entonces, ¿qué es lo que constituye lo múltiple sensible en cuanto tal que lo hace de forma que, por ejemplo, los círculos dibujados y las cosas circulares individuales sean muchos, mientras que la idea del círculo, la esencia del círculo, es una misma? Este elemento que constituye lo múltiple sensible de las «cosas» es su ser sensible, corporal, es decir, la materia. La materia es de lo que las cosas individuales están hechas, pero no está creada por las ideas (para hablar de la creación habrá que esperar al cristianismo), sino que existe desde siempre y para siempre.

De hecho, las «cosas» individuales nacen y perecen, pero este nacer y perecer no puede equivaler a un venir de la nada y un ir a la nada; la nada, como tal, no es, no existe y no puede ser pensada. Por lo tanto, el nacer y el perecer solo pueden entenderse como la transformación de una materia informe que, por su parte, no ha nacido y no perece. La materia, entonces, que Platón también llamó «receptáculo y seno de las cosas», es eterna en la misma medida que las ideas, y es plenamente ser, así como lo son las ideas. ¿Cómo podría afirmarse que el verdadero ser es únicamente el de las ideas? Si ser plenamente fuera solo la idea, ¿qué sería entonces la materia?

¿Un ser que es «menos» ser? ¿Un ser mezclado con la nada? ¡Pero la nada no es! En otras palabras, pensar la idea separada de la materia da lugar a un dualismo, a la posición de dos principios difícilmente conciliables entre sí. El estoicismo, del que hablaremos a continuación, será el intento más coherente dentro de las escuelas helenísticas de resolver el dualismo platónico.

Lo esbozado hasta ahora constituye el trasfondo histórico y teórico en el que se encuentran las escuelas helenísticas: el epicureismo, es decir, la doctrina de la escuela fundada por Epicuro en Atenas a finales del siglo IV a. C.; el escepticismo, que en realidad no era una verdadera escuela; y el estoicismo. Y sobre el estoicismo centraremos nuestra atención, ya que fue la corriente filosófica que penetró de forma más persistente y duradera en Roma, y que tuvo una función decisiva en la formación del pensamiento de Marco Aurelio.

Metafísica y ciencia

Hemos afirmado que la *sophia* es el conocimiento de las cosas fundamentales y, en tanto que conocimiento justificado, es, de hecho, la teoría o teorización. En este sentido, *sophia* equivale a episteme, ciencia. Este significado que desafía el conocimiento fue explícitamente caracterizado por Aristóteles en su *Metafísica* de dos formas básicas: es, en primer lugar, el conocimiento de la «realidad como tal», es decir, de las características más universales de la realidad; en segundo lugar, es la ciencia del ámbito de la realidad que va más allá del nivel empíricamente verificable. Platón fue el creador de la metafísica, en el sentido explicado por su gran discípulo Aristóteles, al comprender que tan solo podemos conocer las realidades individuales como ejemplo de un modelo universal, reconduciéndolas a una unidad que organice la multiplicidad de individuos. Las unidades máximas y mayores son las características universales y necesarias de lo que existe y, en este sentido, son las condiciones más generales por las que podemos conocer lo que existe, las condiciones de inteligibilidad de la realidad. Si bien para Platón y Aristóteles la filosofía es ciencia en el sentido más elevado, actualmente se reserva el título de «ciencia» a materias como la física, la biología, etc. Pero ¿acaso la llamada «ciencia moderna» puede prescindir de la episteme antigua, de la metafísica? Y la metafísica, ¿todavía tiene algo que decir al ser humano de nuestros días? Para plantear una comparación con lo contemporáneo, deberemos centrarnos en la diferencia entre la metafísica, en el sentido aristotélico, y las ciencias naturales. La diferencia no radica en el aspecto metodológico de las disciplinas: igual que la ciencia, la metafísica tiene un aspecto reflexivo que cierne críticamente los conceptos y los principios empleados; se refiere a la experiencia, ya que hace inteligibles los diferentes ámbitos de la realidad experimentada, incluidos los descubiertos por las ciencias naturales; por último, es argumentativa, ya que persigue inferencias que, de algún modo, «obligan» a admitir entidades suprasensibles. La diferencia debe buscarse en el terreno de la investigación: al metafísico le interesa la realidad en su totalidad y en su explicación última, mientras que la ciencia se limita a fijar su atención en las características de la realidad empíricamente comprobables y en su explicación.**[13]**

No es necesario profundizar en los desarrollos complejos de la filosofía de la ciencia contemporánea para aclarar las relaciones mutuas entre metafísica y ciencia, basta considerar que es ampliamente reconocida entre los estudiosos la interacción mutua y la revisión de ambos conocimientos.**[14]** La ciencia trata de la experiencia en todo su alcance; es más, la ciencia, como concepto límite, es la totalidad de las posibles características empíricas conocibles. La metafísica se ocupa de la totalidad sin restricciones, considerando todo lo que está dotado de significado, no solo lo que es reconducible a la experiencia: la totalidad, como ya hemos entendido, es la realidad como tal y lo que la fundamenta incluyendo los bien conocidos «fundamentos» de la ciencia que surgen durante sus momentos de crisis y revisión. La metafísica en su investigación, debe resolver el problema de si la totalidad coincide o no con la totalidad de la experiencia incluso en el caso de que toda la realidad se reduzca a lo descrito por las ciencias naturales. De hecho, afirmar que la totalidad es solo lo descrito por las ciencias significa hacer una aserción acerca de la realidad como tal, es decir, la totalidad sin limitaciones, por lo que se trata de una afirmación metafísica.**[15]** En resumen, decir que la realidad es solo lo que la ciencia investiga no constituye una afirmación científica sino metafísica. Y de hecho, este es el significado más profundo y actual de la «segunda navegación» platónica. Un ejemplo de la actualidad puede ayudarnos a entender el tema de la exigencia de una consideración metafísica: la dicotomía del estudio del hombre. El hombre es considerado como una máquina o un producto de la naturaleza, pero a la vez es portador de una esfera de valores que lo hace irreducible a «cosa»:

> Por un lado, los avances de la biología, la neurofisiología y la cibernética parecen indicar que la creación de modelos humanos puede avanzar mucho, y que las herramientas proporcionadas por las ciencias naturales y la tecnología pueden ser suficientes para proporcionar una interpretación naturalista del hombre como una máquina muy sofisticada, o al menos, como un producto de la naturaleza, sin derecho alguno a reclamar un lugar privilegiado entre los demás seres naturales. El resultado es una doctrina del hombre completamente naturalista, que lo concibe de forma muy parecida a una de las «cosas» comunes del mundo. […] Junto a este concepto general (y, a menudo, dentro de los círculos intelectuales que lo adoptan), nos encontramos con una fuerte protesta contra la llamada «cosificación» del hombre, es decir, en contra de la tendencia

> generalizada a manipular y explotar al hombre, a tratarlo como una cosa, sin respeto por su dignidad. […] En otras palabras, ya que no parece haber margen para los valores dentro de la ciencia y la tecnología en sentido propio, reaccionar a la cosificación del hombre significa aludir a la presencia de ciertos valores y, en consecuencia, a una cierta metafísica no expresada e implícita Sería sumamente ventajoso desenterrarla y presentarla en toda su claridad**[16]**.

Como puede verse, la metafísica está presente y emerge precisamente en las tensiones conceptuales más delicadas.

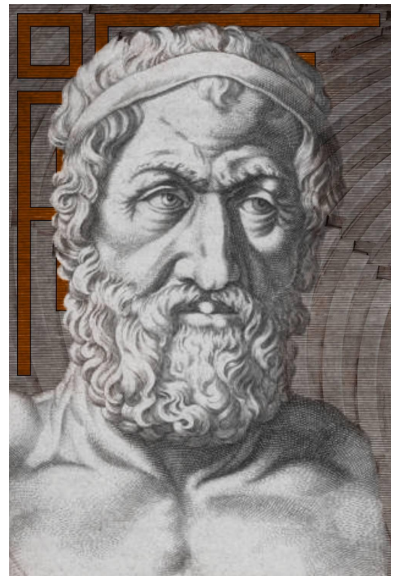
El mismo tipo de tensiones y la misma idea de totalidad se hallan en el pensamiento antiguo y, como veremos, incluso en el estoicismo y en Marco Aurelio: la totalidad se identifica con la totalidad de la experiencia, ciertamente una experiencia no tan sofisticada como en nuestras ciencias empíricas, pero sin duda una totalidad tangible y una realidad especificada de forma significativa, hasta el punto de hablar de la realidad como cuerpo, como naturaleza física dotada de calidades mutables. Esta última es otra diferencia, en comparación con la interpretación naturalista de hoy en día que adopta un modelo explicativo reduccionista, que resuelve todo en elementos más simples, desde el punto de vista material y cuantitativo. Los estoicos tienen una visión no reduccionista sino racional de la realidad: el Logos. Para ambas concepciones, contemporánea y estoica, la realidad es siempre física así como para ambas, en el caso de la concepción contemporánea de forma implícita, existe una tensión metafísica determinada por los valores y la ética.

El estoicismo

La antigua Stoá: la naturaleza y el Logos

La escuela estoica fue fundada por Zenón de Citio (336/335-264/263 a. C.) quien, procedente de Chipre, llegó a Atenas cuando probablemente contaba veintidós años. Como extranjero, no podía adquirir una casa en la ciudad ática, por lo que impartía sus lecciones en un pórtico, decorado por el pintor Polignoto. «Pórtico», en griego, es *stoá,* por lo que la escuela de Zenón fue así llamada y a sus seguidores se les conoció como «estoicos». De entre los discípulos de Zenón, el más importante fue Cleantes de Aso (c. 330 a. C.-c. 232 a. C.), quien le sucedió en la dirección de la escuela en el año 262 a. C. Ahora bien, el pensamiento estoico fue sistematizado sobre todo por Crisipo (281/277-214-208 a. C.), discípulo de Cleantes. Alrededor de estas tres personalidades se construye lo que los estudiosos Llaman «estoicismo antiguo», que duró desde finales del siglo IV hasta finales del III a. C. Dentro del estoicismo antiguo es difícil distinguir el pensamiento de cada uno de los filósofos nombrados, ya que la mayor parte de su producción se perdió. De ahí que hablemos de la doctrina estoica en general, como hacen la mayoría de los historiadores de la filosofía antigua.

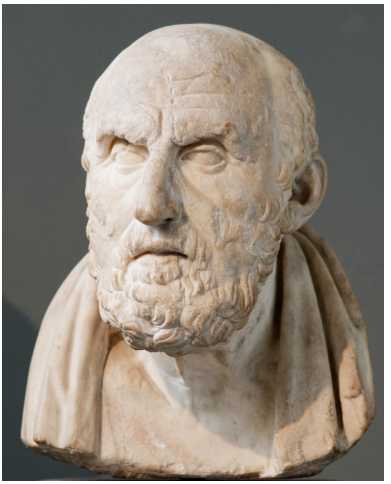
Zenón de Citio, grabado procedente de la obra *Diogenis Laertii de vitis* de Marcus Meilbomius (1692).



Después del período conocido como «estoicismo medio» (entre los siglos II y I a. C.), el pensamiento estoico se propagó a Roma, ya en la era cristiana: es la etapa del estoicismo romano o nuevo, del que Epicteto y Marco Aurelio son los exponentes más destacados y originales.

Veremos que el pensamiento de Marco Aurelio retoma el sistema teórico del antiguo estoicismo: por este motivo se hace imprescindible una explicación previa de las teorías de Zenón, Cleantes y Crisipo, para lograr comprender el trasfondo y los presupuestos del emperador y apreciar su originalidad.

Busto de Crisipo. Copia romana en mármol de un original helenístico de finales del siglo III a. C. Museo Británico, Londres.



En sus orígenes, el estoicismo comparte con la cultura helenística la exigencia de restablecer la cuestión ética y resolver el dualismo que no resolvieron Platón y Aristóteles. Como sabemos, en la época helenística la ética se convirtió en la culminación de toda la filosofía; ahora bien, en la medida en que debía ser fundamentada, la misma ética no podía prescindir de una explicación global de la realidad, es decir, de la ontología. En cuanto a la reflexión ontológica, el estoicismo probablemente representa el intento más complejo de curar la herida que Platón dejó abierta entre la idea y la materia.

Para eliminar los presupuestos de esta dualidad, Epicuro había desarrollado una teoría rígidamente materialista: la realidad no es más que un conjunto de partículas materiales indivisibles o átomos *(atomos,* en griego significa precisamente 'indivisible') que, moviéndose al azar, dan lugar a todas las «cosas», incluyendo a los hombres y a los dioses. La solución estoica fue mucho más compleja y sofisticada. El punto de partida de los estoicos es aparentemente similar al epicúreo y consiste en atribuir la existencia en el sentido pleno exclusivamente a los cuerpos. Pero no debemos identificar con demasiada prisa el cuerpo con la materia.

La idea de cuerpo es, de hecho, compleja. ¿Qué es un cuerpo, desde un punto de vista filosófico? Por supuesto, un cuerpo es también materia. La materia es, en griego, *hylé,* término que

designaba originalmente la madera silvestre; para un griego, la materia es un tipo de sustrato plasmable de diferentes maneras, una sustancia que puede adoptar distintas formas. Pero ¿qué significa «adoptar diferentes formas»? Con la madera, por ejemplo, se puede construir una casa que constará de diversas partes materiales, de tablones de madera individuales. Por un lado, sin embargo, la forma de la casa no está implícita en los tablones individuales ni en la madera en general: la madera *puede* tomar la forma de la casa, pero por sí misma, considerada como un material puro, no posee esa forma; por otro lado, de hecho, se requiere una fuerza o un conjunto de fuerzas, en este caso, el diseñador, el carpintero y el constructor, que, por así decirlo, extraigan de la madera la forma que poseía solo de forma implícita. Un razonamiento similar puede aplicarse a los seres orgánicos. Tomemos por ejemplo una flor. Es algo que claramente se compone de partes materiales: tallo, pétalos, pistilos, etc.; estos, a su vez, están constituidos por otras partes materiales y así sucesivamente. La flor no es, sin embargo, un revoltijo de piezas, un conjunto aleatorio, sino un conjunto ordenado de partes dispuestas y formadas de manera que componen una flor. Pero no solo eso: la flor muta, deviene, florece… Es decir, cambia la relación entre las partes: algunas crecen, los pétalos se desarrollan, etc. Y si bien este cambio no es accidental (el brote nunca se convierte en rama ni en gato ni en hielo) y, en su conjunto, habrá que admitir que en la flor, en el orden de las partes que constituyen la flor, hay algo que hace que sea posible su desarrollo. En resumen, deberá existir algo que no es ni pétalo, ni pistilo, ni tallo, algo que da forma a la flor y hace posible su crecimiento. Este algo que mantiene juntas en unidad las diferentes partes y coordina su mutación no es ninguna de las partes individuales, es más bien la causa que da orden a la materia, es decir, la *forma* de ese determinado cuerpo.

Pero probemos a trasladar el mismo razonamiento a la totalidad del universo: el cosmos no es un conjunto de partes confusas y aleatorias, sino un orden armónico que obedece a ciertas leyes; nunca veremos el Sol desviarse de su curso o un árbol mutarse en estrella o, de repente, a un hombre respirar sin oxígeno. Según lo escrito por uno de los más destacados intérpretes del pensamiento

estoico, Max Pohlenz, la materia «está en todas partes gobernada por una fuerza unificada de la naturaleza: lo demuestra el orden de sus partes, la regularidad de los acontecimientos, la interacción de todos los elementos. El mundo es un continuo compenetrado y racionalmente informado, hasta en sus partes más pequeñas y remotas, por la única divinidad; es una obra de arte de perfecta belleza. El mundo es un cosmos bien ordenado, un organismo». [17] Pronto vamos a aclarar qué se entiende por divinidad. Mientras tanto, puede resumirse lo que acabamos de ver diciendo que cada cuerpo no es solo materia, sino también forma y unidad; y el cosmos en su totalidad no solo es materia sino, a su vez, forma y unidad. En otras palabras, cada cuerpo —y ese inmenso cuerpo que es el universo— es una unidad indisociable de un principio pasivo, la materia, y de un principio activo que informa la materia y unifica cada cuerpo y los cuerpos entre ellos. A este principio unificador, que abarca el todo y lo aglutina en armonía, los estoicos le dieron el nombre de ese vínculo racional que designa a la vez la unidad de las cosas y la unidad del pensamiento: Logos. Pero —y este es el punto esencial— el Logos y la materia no son dos «seres» separados, sino dos aspectos, no reducibles, de una única realidad, como el anverso y reverso de una hoja. ¿Cómo podemos entender la irreductibilidad y la inseparabilidad de Logos y materia?

La forma de la flor, como hemos visto, no es ninguna de las partes de la flor, sino que es la unidad de las partes. Parecería entonces que esta forma, que no es materia, fuera algo asimilable a la idea platónica. Pero los estoicos rechazaban de forma consciente la segunda navegación, y el distanciamiento no podría ser más radical. Para Platón, las ideas son de una sustancia diferente de la de la materia y existen independientemente de esta: la idea del círculo existiría incluso si no hubiera existido ningún círculo sensible o si ninguno tuviera que existir jamás. Para los estoicos, solo existen cuerpos circulares, y estos cuerpos son forma y materia, materia organizada de acuerdo con una forma. Del mismo modo, en la perspectiva estoica, una casa no sería nada, no existiría sin las paredes, el cemento, los ladrillos, etc. El mismo Logos —la forma originaria antes de que el mundo la impregne en su totalidad— no existiría sin el mundo, y no podría ser perfecto si, igual que las

ideas platónicas, tuviera algo —la materia— fuera y contra él. En términos estrictamente filosóficos, si la idea platónica es un principio trascendente, no en el sentido de que está en algún lugar físico paradisíaco, sino todo lo contrario, en el sentido de que no ocupa ningún lugar físico puesto que para existir no necesita nada sensible, si, por lo tanto, en este sentido, la idea platónica es una realidad propiamente metafísica, el Logos estoico es inmanente, es decir, presente en los cuerpos y en sí mismo corpóreo. En contraste con el dualismo metafísico de Platón, el estoico es un monismo panteísta *(pan,* 'todo' y *theos,* 'Dios'): todo, cada pequeña parte del cosmos, incluso lo que parece imperfecto o repulsivo, como veremos en Marco Aurelio, es una manifestación de lo divino, de hecho, es lo divino en sí.

No hay nada más allá de la naturaleza, *physis,* y la *physis* es el conjunto, es Logos y materia, así como la casa es forma y disposición de las partes y a la vez todas las partes materiales formadas. El Logos o lo divino es la propia naturaleza, la *physis,* y no por casualidad los estoicos lo identificaron con el *pneuma* o el aliento de vida que todo impregna, o con el fuego, que no es simplemente uno de los cuatro elementos, sino el soporte material del Logos, se podría decir, en su pureza, antes de la formación de los cuatro elementos y de todas las cosas que forman el cosmos. El Logos-fuego lo penetra y transforma todo: es la forma unitaria que se transforma en la estructura armónica de todas las cosas y que a todas aglutina; es decir, si quisiera expresarse con imágenes, una especie de energía-materia inteligente que «cuaja» de vez en cuando en los cuerpos individuales, que se diferencia, que se hace a sí misma agua, aire, tierra, fuego y, mezclando los elementos entre sí, gradualmente forma las cosas que normalmente vemos y que no son otra cosa que el Logos en su autodiferenciarse. Los cuerpos individuales son a su vez materia formada y, por ello, las formas de los cuerpos individuales deben estar contenidas de alguna manera en el mismo Logos. El Logos es la forma de la que germinan las formas de las cosas individuales, es la forma que se expresa en las formas individuales y que a todas encierra en sí mismo. Los estoicos afirmaban que el Logos contiene los *logoi spermatikoi,* las razones seminales, es decir, las fuerzas-formas que informan a las cosas

individuales. Es como si el Logos fuera el proyecto de una gran ciudad (veremos que el ejemplo aparecerá de nuevo en Marco Aurelio) que contiene en sí el proyecto de cada una de las casas individuales, plazas, calles, un conjunto de proyectos que, a su vez, no existen salvo en la medida en la que dan forma a las casas individuales, plazas, calles materiales.

Parece claro, sin embargo, que la ontología de los estoicos, la teoría acerca del ser de la realidad, ya no es una metafísica, como en Platón, sino, de forma totalmente consciente, una física, y vamos a ver cómo esta concepción del ser tendrá repercusiones importantes en el fundamento de la ética. Pero primero debe aclararse cuáles son las implicaciones del concepto estoico de Logos y de lo divino. Si el universo es producido por el Logos, si el todo es de hecho el Logos mismo en su transformación, la totalidad del cosmos será racional y perfecta. Vamos a intentar explicar este punto bastante complejo recurriendo de nuevo a una comparación con Platón. En Platón, la idea —cada idea— es la unidad sin la cual lo múltiple —las cosas sensibles, individuales— no sería lo que es. El círculo es un círculo, no porque sea grande, rojo, etc., sino porque participa de la idea de círculo. Y aunque el círculo pueda eliminarse o dibujarse mal, la idea de un círculo es inmutable, eterna, es el ser círculo y el no poder ser nada más que un círculo. Ni siquiera el decreto de un Dios puede hacer que el círculo en su esencia, que es la idea de círculo, no sea círculo, que la circunferencia no sea el lugar geométrico de los puntos equidistantes de un punto llamado «centro». En otras palabras, la idea de un círculo es el círculo en su perfección. La imperfección de los círculos individuales depende de la materia y no afecta a la idea. Ahora bien, el Logos de los estoicos —como unidades de lo múltiple, de las innumerables formas-materias de los cuerpos individuales— tiene una función análoga a la de la idea platónica, pero con una diferencia fundamental: el Logos es la materia misma, es inmanente a las cosas individuales. Y lo que decíamos antes de la idea platónica vale ahora para la totalidad del cosmos: el Logos-materia es perfecto, y su perfección no tiene en contra y fuera de sí la imperfección de la materia, no tiene nada que pueda hacerlo diferente de lo que es. La *physis* —Logos-materia— es el todo

recogido y unificado que es y no puede ser otra cosa que lo que es; por lo tanto, es la perfección en cada parte, e incluso en las partes más ínfimas y en las partes aparentemente inútiles o en las espantosas, expresa armoniosamente la racionalidad de la forma.

Según explica Giovanni Reale, «todo es estricta y profundamente racional, todo es como la razón quiere que sea y como no puede no querer que sea, todo es como debe ser y como está bien que sea, y el conjunto de todas las cosas es perfecto: no hay ningún obstáculo ontológico para la obra del artífice inmanente, ya que la misma materia es el vehículo de Dios, y así todo lo que existe tiene un significado preciso». [18] Si, para Epicuro, el cosmos está formado por la reunión de los átomos al azar, para los estoicos tiene racionalidad y sentido en todas sus partes y se rige por la Providencia *(pronoia)*. En este sentido se habla de finalismo o, con la palabra griega, de *teleología:* el cosmos en su conjunto, en cada una de sus partes y en la relación entre ellas, tiene un sentido, un propósito (en griego, *telos),* es decir, presupone y expresa un designio racional y una causa inteligente.

Pero he aquí el punto de articulación esencial para comprender el concepto estoico de la divinidad; la Providencia no es la acción libre y amoral de un Dios, como el cristiano, que ha creado el mundo. Dios, para los estoicos, es inmanente al todo, es el Logos, y el Logos es el cosmos. Su perfección consiste en no poder ser de otra forma distinta a como es, no tener nada fuera de sí que lo pueda hacer diferente o imperfecto, es necesidad, Hecho, Destino *(heimarmene),* es el entramado indisoluble que une cada cosa a otra cosa, la ley perfecta, según la cual cada cosa ha sucedido, sucede y sucederá. El Dios-Logos-Cosmos es perfecto y necesario, así como perfecta y necesaria es la deducción rigurosa de un teorema de geometría. El Dios de los estoicos no es una persona que ha creado el universo libremente, no es un dios al que rezar y pedir que cambie el curso de los acontecimientos, sino que es el orden del universo.

El nacimiento y la muerte de todas las cosas, todo lo que cambia la fisonomía del cosmos, no es una casualidad o un suceso fortuito,

sino el cumplimiento de la infalible racionalidad de lo divino. Y si las cosas individuales parecen nacer y morir, el Logos —la ley que todo sostiene y en sí comprende— es, en cambio, inmortal y eterno. Es más, teniendo en cuenta los acontecimientos sobre la base de la episteme que corresponde al Logos, ni siquiera se puede hablar de nacimiento y muerte: el desvanecerse y el aparecer de las cosas no significa un venir de la nada y un ir hacia la nada. Los estoicos sostenían con firmeza el principio inviolable de que la nada no es. Lo que llamamos «nacimiento» y «muerte» son más bien la metamorfosis de lo divino, marcada por la ley necesaria en la que consiste el mismo Logos. El universo en su totalidad, de acuerdo con los estoicos, después de un gran «año cósmico» está destinado a ser destruido, pero esta destrucción no es un anularse, sino un retorno a la pureza del fuego, a la combustión general *(ekpyrosis)* desde la cual, regenerado, renacerá el cosmos y reanudará su curso de acuerdo con la ley racional única e inmutable. Inmutable y necesaria se repetirá la misma cadena de sucesos, hasta en el más mínimo detalle. Si el Logos es necesario e inmutable, nada podrá alterar su perfecto desarrollo: de nuevo y para siempre, quien está leyendo estas páginas volverá a leerlas, vestido con la misma chaqueta que lleva ahora, sentado en la misma silla, con el mismo número de cabellos en la cabeza. En otras palabras, los estoicos proponen de nuevo una concepción cíclica del tiempo que es peculiar de muchos pensadores griegos: el tiempo no tiene principio ni fin, eternamente gira y todo lo que desaparece o irrumpe inesperadamente en la escena del ser no es más que una página ya escrita y para siempre reescrita del libro en sí cumplido del destino, de acuerdo con los decretos inviolables con los que el Logos mantiene unidas las páginas individuales y su sucesión.

El hombre y la ética en la antigua Stoá

La *ontología fundamenta* la concepción del hombre y la ética de los estoicos, es decir, que constituye la base epistémica a partir de la que realmente es posible decir, en verdad, quién es el hombre y cuál es el bien de su actuar y el sentido de su vida. A su vez, la ontología culmina en la ética, y esto, como hemos visto, es un rasgo

característico de las filosofías helenísticas; además, para Marco Aurelio la ética será el núcleo y la culminación de la reflexión filosófica. Veremos en detalle la ética del emperador filósofo, pero la base teórica en la que se injerta su pensamiento está constituida por las teorías desarrolladas por el estoicismo antiguo, por lo que es pertinente mencionar someramente al menos sus líneas generales.

El hombre, como todo cuerpo que habita la *physis,* es, a su vez, Logos y materia, y, también en el hombre, ambos conceptos son inseparables: las partes materiales del cuerpo reciben el aliento de vida del alma. El alma es un fragmento del Logos divino, del *pneuma* que caracteriza cada cuerpo. El privilegio del hombre es ser —más que cualquier otro cuerpo— partícipe del Logos.

Sin dejar de ser uno, de hecho, como hemos visto, el Logos se auto-diferencia; es decir, se despliega en una jerarquía de seres que van desde lo inorgánico hasta los vegetales, animales y seres humanos, donde finalmente se manifiesta el Logos y culmina en el sentido más pleno. Solo el hombre posee la razón, y la razón, como episteme, es capaz de captar la verdadera naturaleza de todas las cosas. Pero la razón no es más que el Logos mismo, de forma que en el logos humano, el Logos llega a la plena conciencia de sí mismo. El hombre, en su esencia más lograda, es la autoconciencia del Logos, el reflejarse del Logos en la razón humana.

Precisamente en la medida en que no solo posee las funciones que regulan la vida vegetal y animal, el alma, como razón, es capaz de dirigir conscientemente la totalidad del organismo humano. Esta «parte» o, mejor, esta función racional e inteligente del alma, que es propia exclusivamente del hombre, fue llamada por los estoicos *hegenomikon*, esto es, función o «parte» dominante, rectora. De ahí que, el hecho de respetar la jerarquía de las funciones del alma, es decir, dejarse dirigir por el *hegemonikon,* era para los estoicos la conducta éticamente virtuosa y la posibilidad de alcanzar la felicidad.

En efecto, con la ética llegamos al punto de la doctrina estoica más controvertido y paradójico. La ética, como sabemos, se ocupa de la acción individual por el bien común: llevar a cabo el bien

significa actuar de modo virtuoso. Para un griego, la virtud es la capacidad que cada «cosa» posee para ejercer de la mejor forma posible la función que le es propia: un cuchillo es virtuoso si corta bien; un lápiz, si escribe bien; y así sucesivamente. Por lo tanto, la virtud depende de la esencia de un determinado ser: la esencia del cuchillo es ser un objeto para cortar, por lo que el cuchillo será virtuoso cuando se cumpla de la mejor forma posible su esencia, es decir, cuando corte bien. Por todo ello, también el hombre, como cualquier otro ser, será virtuoso cuando ejerza la función que le es propia, que cumple su esencia. Además, el logro de la propia esencia coincide también con la felicidad, porque la felicidad no es más que la plena perfección de la propia naturaleza. Esta forma típicamente griega de entender la virtud y la felicidad se mantuvo y fue reinterpretada sobre todo en el pensamiento estoico. Lo más peculiar del estoicismo es su forma de entender la esencia del hombre y, sobre la base de esta esencia, su forma de determinar concretamente la virtud y la felicidad.

Cada ser —así lo sostienen los estoicos— tiende a preservar y mejorar su naturaleza. Pero, como hemos visto, el carácter por el que el hombre es hombre —la naturaleza humana, lo que lo diferencia de los demás animales— es el *hegemonikon,* la racionalidad del alma. El hombre será virtuoso y feliz cuando conserve y aumente su racionalidad, cuando siga su *hegemonikon.* Por lo tanto, «bien», en su pleno sentido, será lo que favorece e incrementa nuestra racionalidad; y «mal», lo que la obstaculiza o la mengua. Sin embargo, lo que no concierne a la racionalidad del hombre, lo que aumenta o disminuye su naturaleza simplemente animal y «material» —la salud, la riqueza, la belleza, etc., o, en sentido contrario, la enfermedad, la pobreza, el horror, etc.— no será propiamente ni «bien» ni «mal», sino que entrará en el ámbito de las cosas moralmente «indiferentes».

Por supuesto, en el hombre está también presente la naturaleza animal, por lo que, de entre los elementos indiferentes, serán siempre preferibles aquellos que aumentan la fuerza vital desde un punto de vista biológico: la salud, la fuerza, la resistencia física; y viceversa: aquellos que disminuyan la fuerza vital, como la enfermedad o la debilidad, serán rechazados. Pero en sentido pleno

y absoluto, los conceptos de «bien» y «mal» hacen referencia exclusivamente a aquello que pueda mejorar o inhibir y distraer la racionalidad. Únicamente el perfeccionamiento de la razón es virtud, y solo la explicación y la actuación de forma lograda de nuestra naturaleza más íntima, la de la razón, constituye la felicidad. La virtud, coincidente con la felicidad, es, por lo tanto, el ejercicio del logos humano, pero el ejercicio de logos en su forma más elevada es conocimiento de la verdadera naturaleza de la realidad, es episteme. Virtud, felicidad y episteme tienden, por lo tanto, a coincidir, y esta coincidencia se produce en general en toda la filosofía antigua, aunque en las escuelas helenísticas, con el cambio de énfasis con respecto a Platón y a Aristóteles —que ya hemos señalado—, el conocimiento es funcional para la sabiduría, para la consecución de la vida en el bien y en la felicidad, para la serenidad del alma, sin la cual la teorización perdería valor.

En el nexo entre virtud y conocimiento destaca también otro elemento característico de la ética griega, la determinación de la posición moral que los historiadores definen como intelectualismo ético: la elección del bien y del mal no depende de un acto de voluntad, sino del conocimiento: quien conoce el bien será necesariamente virtuoso: y el vicio no es más que ignorancia. El vicio y la infelicidad surgen al desobedecer al dominio del *hegemonikon y* a dejarse llevar por las pasiones, pero las pasiones se configuran como un juicio erróneo que atribuye la cualidad de ser bien o mal a lo que es indiferente. Los estoicos explican este mecanismo de dos formas distintas. De acuerdo con Zenón, el proceso se puede resumir como sigue: nosotros nos representamos algo, por ejemplo, la riqueza, que es, desde la perspectiva de la razón, un indiferente. Pero la razón, si no está firme, puede juzgar este indiferente —la riqueza— como un bien; de esta falsa opinión surge la tendencia a perseguir lo que se ha juzgado como bien, es decir, que nace la pasión, en este caso, la codicia o la avaricia. Si, para Zenón, la pasión es una consecuencia de un juicio equivocado, para Crisipo, en cambio, coincide con el juicio mismo: en el caso que nos ocupa, la avaricia es un falso juicio sobre la riqueza. Pero en cualquier caso, si las pasiones son consecuencia de un falso juicio o son el mismo falso juicio, el recto logos, el logos del sabio,

no solo las moderará, sino que, al informar de la verdad en el juicio, se alejará totalmente de ellas. El ideal ético del sabio se lleva a cabo en la apatía, en la falta total de pasiones, en la capacidad de no ser perturbado por todo lo que no pertenece a la esfera de la naturaleza racional del alma, de ese conjunto de sucesos, placenteros o dolorosos, de ansias, de adversidades que, externo todo ello al logos humano, no dependen enteramente de él.

Pero si la virtud es conocimiento, ¿a quién corresponde decidir, en última instancia, seguir a la razón, no ser molestado por las pasiones y los sucesos exteriores? ¿Acaso en lugar de refugiarse en la imperturbabilidad del logos interior, el hombre no podría poner su empeño en cambiar el curso del mundo? Aquí entramos de lleno en ese elemento paradójico de la ética estoica mencionado anteriormente. Para nosotros, lo determinante de una acción es la libertad: somos capaces de determinar lo que está bien, pero —por lo menos, es lo que creemos— también está en nuestras manos decidir hacer el mal voluntariamente. Desde nuestro punto de vista, sin libertad no tiene sentido siquiera hablar de acción moral, y de hecho una acción es buena o mala solo en la medida en la que depende de una elección, de la libre voluntad. Y, ya sea buena o mala, nuestra acción modifica el mundo, produce efectos que no se pueden predecir con antelación: corresponde a mi libertad decidir si, en este momento, sigo escribiendo o dejo el teclado y salgo a tomar un café, y de este acto libre dependerá una modificación, por pequeña que sea, del mundo, un cambio que no se puede predecir, precisamente porque depende de mi libre albedrío. Pero para los estoicos no es así, no solo porque el conocimiento es inmediatamente virtud, sino porque, más profundamente, el inmanentismo estoico niega cualquier espacio de libertad. Ya hemos visto que, si la totalidad del universo es metamorfosis del único, perfecto e inmutable Logos, todo en el mundo es como debe ser y no puede ser de otra forma que como es. Nada puede perturbar o alterar la concatenación de causas y sucesos, al igual que nada puede alterar el desarrollo deductivo de una prueba matemática. La libertad, si de libertad todavía se puede hablar, no es una elección libre, sino la aceptación del Destino, ajustarse a las leyes del Logos. Cuando el estúpido cree que puede alterar el curso de los acontecimientos y, de hecho, se deja arrastrar como un esclavo del

Destino, el sabio desea y quiere lo que de todos modos ocurrirá: y en lugar de oponer una resistencia innecesaria, se deja guiar por la perfección de lo divino. En este sentido, son famosas las palabras del estoico romano Séneca (4 a. C.-65 d. C.): *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* ('el destino guía a quienes desean el destino mismo y arrastra a quienes no lo desean').

Como podemos ver, tal concepción que niega el espacio a la libertad y, por lo tanto, la capacidad de cambiar el mundo, responde bien al clima de la época helenística, en la que la acción se desvincula de su eficacia práctica en la polis. La misma concepción según la cual la virtud —es decir, la acción correcta— coincide con el conocimiento es en muchos aspectos similar a la de Platón, pero allí donde para el filósofo ateniense la acción es siempre un actuar ubicado en el horizonte de la polis y en la polis encuentra su sentido concreto, para los estoicos la acción sigue encerrada en la interioridad del individuo, tiende a alejarse del mundo y de sus acontecimientos. Con las siguientes palabras lo explica Giovanni Reale:

> Los estoicos podían poner al hombre a resguardo de los males de la época en la que vivía. Todos los males procedentes de la caída de la polis y todos los peligros, inseguridades y adversidades provenientes de las turbaciones políticas y sociales que habían seguido a esa caída simplemente se negaban como males y se confinaban entre los indiferentes. Se trataba, sin duda, de un modo bastante audaz de proporcionar de nuevo seguridad al hombre, enseñándole que bienes y males derivan siempre y únicamente del interior del propio yo y nunca del exterior. **[19]**

Los estoicos, al contrario de lo que habían dicho los epicúreos, nunca llegaron a despreciar la política ni tampoco prescribieron al sabio abstenerse de toda actividad política. La ética estoica teoriza una natural disposición del hombre a vivir en comunidad y anima al individuo a seguir las leyes del Estado. Pero el discurso estoico hace hincapié en la esfera privada más que en lo estrictamente político, e incluso, cuando hablan de leyes y de derecho, los estoicos no están tan interesados en el fundamento real del Estado como en demostrar que las leyes y el derecho positivos —es decir,

las leyes y el derecho establecidos por los hombres en un momento determinado en el tiempo y dentro de una comunidad determinada — derivan de la ley natural y eterna del Logos. En Platón, la ley eterna fundada en las ideas de bien y justicia se traducía —o debería haberse traducido— en un orden político claramente definido, en cuyo interior la acción de cada hombre, y, sobre todo, la del filósofo, encontraría valor efectivo, modificando el orden existente y componiéndose en armonía con las acciones de toda la comunidad. Desde el punto de vista estoico, ya disuelto en el contexto cerrado de la polis, la única ciudad es el mundo, y en la ciudad-universo, regida por la ley natural del Logos, las diferencias entre polis y polis, entre griegos y bárbaros, entre libres y esclavos ya no son esenciales. Todo hombre, definido únicamente en su interioridad por la pertenencia a la razón universal y ya no por la comunidad política en la que vive, será sabio y libre (en el sentido mencionado anteriormente) de los condicionantes del mundo. La comunidad universal, natural y ya no política, está por encima de las diferencias de clase, raza y estructura política, de acuerdo con el ideal cosmopolita que hemos visto del helenismo. Los bienes exteriores, incluso aquellos bienes y aquellas prerrogativas relacionados con el ejercicio del poder, son, para los estoicos, siempre y únicamente «indiferentes»: esclavo y soberano, cuya condición es incomparable en lo que respecta a la esfera pública, pueden ser igualmente libres, virtuosos y felices dentro de su esfera privada.

La ciudad-universo cosmopolita de la que hemos hablado parece encontrar una consistencia política en el Imperio romano, y fue en la Roma imperial donde un esclavo, Epicteto, y un emperador, Marco Aurelio, reanudarán y volverán a la doctrina del estoicismo antiguo.

El estoicismo en Roma: el estoicismo nuevo o neoestoicismo

Entre los siglos I y II d. C., durante la época imperial, el estoicismo, a diferencia de las otras escuelas helenísticas, gozaba de

gran difusión y aceptación en Roma. Esta última fase de la escuela estoica se conoce como «estoicismo nuevo» o «neoestoicismo», y se caracteriza por una mayor sensibilidad religiosa y por haber recibido algunas influencias cínicas y medioplatónicas ausentes en el estoicismo antiguo. Recordemos que el cinismo fue una de las corrientes socráticas que rechazaron la «segunda navegación» platónica, pero conservaron del maestro común Sócrates la concepción de la filosofía como sabiduría práctica, desprovista de todos los elementos lógicos y ontológicos: lo que importa es solo el modo concreto de vivir. Los medioplatónicos, por el contrario, retomaron en su totalidad la «segunda navegación», reafirmando y desarrollando la doctrina platónica, según la cual lo suprasensible, lo inmaterial y lo trascendental son la base de lo corpóreo, lo sensible y, sobre todo, de la ética. Esta última, en el medioplatonismo, está notablemente enriquecida con una sensibilidad religiosa, típica de la época, que, en cambio, en Platón apenas llegó a insinuarse.

En este clima espiritual y cultural de la Roma imperial, el estoicismo nuevo crece y gana adeptos de gran prestigio y estatura como Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y Musonio. Es más, podría decirse que las peculiaridades del estoicismo nuevo son apreciables solamente si consideramos el hecho de que nació y floreció en Roma. El espíritu romano consideraba esenciales tan solo los problemas de orden práctico, y el final de la República, que obligó a los ciudadanos a renunciar a su libertad y al tradicional funcionariado, alimentó un clima de incertidumbre existencial, lo que acentuó la necesidad de un arte de vivir, de una sólida base para la acción moral, que es el problema práctico por excelencia. El estoicismo nuevo es la filosofía que mejor cumple con este requisito, y el espíritu romano ofrece un sustrato especial para proporcionar nuevos matices de pensamiento a los tradicionales problemas estoicos.

La ética se convierte en el principal, si no único, objeto de reflexión filosófica, mientras que la lógica y la física son de interés limitado y sustancialmente se dan por sentadas, sin ningún tipo de evolución particular. La misma teología, que tiene por objeto lo divino y que formaba parte de la física, se caracteriza por elementos

espiritualistas.

La filosofía refleja las nuevas relaciones sociales, por las que el individuo se desvincula cada vez más del Estado y de la sociedad, y adquiere un aspecto íntimo, propio de una reflexión que busca la perfección en la interioridad de la conciencia. Y así se va sentando poco a poco el terreno favorable para el desarrollo de la concienciación de una unión íntima entre hombre y Dios, que en el neoplatonismo tuvo su punto álgido.

El estoicismo nuevo, precisamente en la concepción de la relación con lo divino, se somete a algunas influencias medioplatónicas, si bien no acepta su doctrina. La perfección filosófica reflejada en una vida moral se entiende como imitación de Dios. Epicteto es el más elocuente en este sentido:

> Imaginamos que la tarea de filósofo es algo de este tipo. Por tanto, después de esto investigamos cómo llegar a conseguirlo. Vemos, entonces, que el carpintero se hace carpintero tras haber aprendido ciertas cosas, que el timonel se hace timonel tras haber aprendido ciertas cosas. ¿No será que, también aquí, no basta con querer hacerse bueno y honrado, sino que también es necesario aprender ciertas cosas? Investiguemos, entonces, cuáles son. Dicen los filósofos que hay que aprender lo primero que la divinidad existe y que tiene providencia de todo y que no es posible pasarle desapercibido no solo al obrar, sino tampoco al pensar o sentir; y luego, hay que aprender qué características tiene. Pues es necesario que el que quiera agradarle y obedecerla intente, en la medida de lo posible, asemejarse a ella tal cual la halle. Si la divinidad es leal, también él ha de ser leal; si libre, también él libre; si bienhechora, también él bienhechor; si magnánima, también él magnánimo. En resumen, hacer y decir todo lo demás como partidario de la divinidad. **[20]**

Junto con este elemento, el medioplatonismo había introducido —o mejor, alimentado— una cierta tensión entre el fondo ontológico y antropológico del estoicismo antiguo y la innovación en el concepto del hombre, avanzada, por ejemplo, por Séneca, que proponía un dualismo moderado entre cuerpo y alma.

Contiguas a estas influencias medioplatónicas, tenemos las

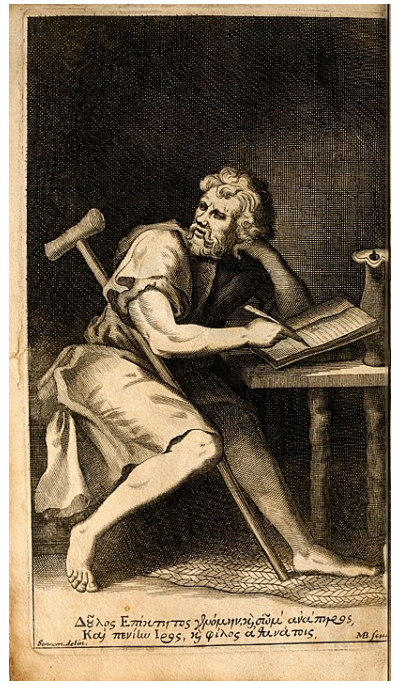
influencias religiosas asimiladas por el nuevo clima espiritual de la época. Los neoestoicos hicieron suyos algunos preceptos que retomaban los del Evangelio de la relación común de los hombres con Dios, la fraternidad universal, el perdón y el amor por los demás, aunque, como veremos en Marco Aurelio, el significado no se entiende en el sentido personalista propuesto por los pensadores cristianos contemporáneos y vivido por las primeras comunidades cristianas.

Por último, un mérito importante del estoicismo nuevo fue hacer realidad la promesa de los pensadores del estoicismo antiguo, según la cual todos los hombres, cualquiera que fuese su clase social, podían convertirse en filósofos: solo la virtud y la grandeza de alma son el sello del filósofo y a ellas, cualquier persona, si lo quiere, puede llegar. La evidencia tangible de ese objetivo son Epicteto y Marco Aurelio, esclavo y emperador, respectivamente. Más aún, el emperador admiraba y consideraba como maestro a Epicteto, de quien hablaremos a continuación.

Epicteto, el esclavo filósofo

Efectivamente, Epicteto fue reconocido por Marco Aurelio como su maestro indirecto, puesto que el emperador filósofo aprendió su doctrina de forma transversal a través del estoico Junio Rústico, como veremos más adelante. Por lo tanto, además de la importancia en sí misma para el estoicismo nuevo, la doctrina de Epicteto merece especial atención, al menos en sus rasgos esenciales, por su papel en la formación de Marco Aurelio.

Epicteto. Ilustración de principios del siglo XVIII.



Epicteto nació en Hierápolis, Frigia, entre el 50 y el 60 d. C., y de allí lo llevaron a Roma, donde fue esclavo de un liberto de Nerón llamado Epafrodito, que acabó liberándolo de la esclavitud. No obstante, la verdadera libertad le fue concedida por la práctica de la filosofía estoica. Epicteto no llegó a escribir, pero difundió sus enseñanzas a través de la oralidad y el diálogo con sus discípulos. Afortunadamente uno de ellos, Flavio Arriano, transcribió sus lecciones, que forman el famoso escrito conocido como *Disertaciones.*

Epicteto, más que el resto de los exponentes del estoicismo nuevo, sintió la necesidad de volver a los orígenes de la *Stoá,* especialmente a la doctrina de Crisipo. Por supuesto, como todos los nuevos estoicos, se sometió a las influencias de las que hemos hablado, pero, precisamente por su adscripción a la tradición, las asimiló de forma no ecléctica y las situó en el centro de su reflexión de la problemática ética. Epicteto retomó las directrices de la ética estoica que ya conocemos: un fundamento de la ética es el principio de que todo se divide en bienes, males e indiferentes. Los bienes y los males son únicamente los morales, mientras que son indiferentes

todas las demás cosas que afectan al cuerpo y a las realidades externas.

Epicteto acepta el sentido del principio, pero lo propone de nuevo distinguiendo todo lo que existe en dos grupos: en el primero, las cosas que están a nuestro alcance; en el segundo, las que no están a nuestro alcance. Al primer grupo compete lo que se considera bien y mal morales y, por lo tanto, lo que depende de nuestra voluntad. Al segundo grupo corresponden las cosas indiferentes o lo que no está en nuestro poder. Todas las ilusiones y las amarguras de la vida dependen de ignorar esta distinción y de confundir el primer grupo de cosas con el segundo. Si consideramos sujeto a nuestra voluntad lo que en cambio escapa a nuestro dominio, siempre nos sentiremos frustrados en nuestras pretensiones y daremos culpa de ello al azar; por el contrario, si discernimos correctamente lo que depende de nosotros de lo que es independiente de nuestra voluntad, entonces no estaremos obstaculizados por nada, ni nadie nos podrá privar de nada, porque nada de lo que realmente nos pertenece estará fuera de nosotros. Este principio nos obliga a una clara elección de campo, sin compromisos: o bien moral o indiferentes. No se puede perseguir uno y otros al mismo tiempo.

Elegir lo que es indiferente —es decir, los placeres, la riqueza material, los cuerpos— significa renunciar a la propia libertad, condenándose a uno mismo a la infelicidad. Quienes opten por este camino, se convertirán en esclavos de estos pretendidos bienes y de quienes se los puedan proporcionar. En cambio, quienes rechacen las ventajas materiales, debido a que no están en nuestro poder, podrán alcanzar la felicidad espiritual, la paz. Para Epicteto, tampoco nuestro cuerpo nos pertenece, nos ha sido dado y, como tal, nos puede ser retirado en cualquier momento. Tener un cuerpo no depende de nosotros, y tampoco depende de nosotros todo lo relacionado con el cuerpo. Lo que sucede con el cuerpo es indiferente y, si se quiere lograr la verdadera libertad, en cierto sentido hay que renunciar al cuerpo para perseguir solo el bien moral. Se trata, sin duda, de una ética dura, pero tal vez la condición de esclavo de Epicteto explica esta aspereza.

Esta férrea disciplina moral se articula en diferentes ámbitos, en los que el filósofo tuvo que ejercitarse para alcanzar la virtud, siguiendo un orden específico de importancia.

El primer ámbito es el de las pasiones. Podemos dominarlas a través de la concienciación de que cuanto nos afecta pertenece al alma y solo esto depende de nuestra voluntad. En este sentido, Epicteto afirma la necesidad de renunciar a los deseos y de suprimir las pasiones.

El segundo ámbito de trabajo está relacionado con los impulsos y las repulsiones que inducen a actuar. Tenemos un cuerpo y, por lo tanto, estamos en relación con las cosas y con las personas, que alimentan nuestros impulsos y solicitan nuestras acciones. Los impulsos y acciones deben estar debidamente disciplinados y correctamente guiados por la razón, lo que no significa que debamos permanecer impasibles ante las obligaciones derivadas de tener un cuerpo y, por esto mismo, ante las obligaciones para con los demás hombres; al contrario, estas funciones son las acciones que debemos cumplir, de acuerdo con los dictados de la razón. Los deberes y las consiguientes acciones son las *kathékonta* (literalmente, 'acciones convenientes') —un concepto que Epicteto tomó del estoicismo antiguo—, que aportan humanidad y amor al sentido del deber hacia los demás.

El tercer ámbito es el del asentimiento. La razón debe juzgar objetivamente lo que nos sucede, y sin atribuir valor erróneamente a cualquier cosa que no se lo merezca. Siguiendo la antigua división tripartita de la filosofía en lógica, física y ética, que Epicteto acepta y adopta, los problemas relacionados con la formación del juicio correcto serían pertinentes a la lógica y deberían haber precedido los dos primeros ámbitos. Esta aparente incoherencia se explica por lo que ya hemos dicho: Epicteto hace hincapié en la ética y el resto de la doctrina que le es funcional. La moral no se funda en la abstracta lógica, sino en la *proaíresis,* que es la decisión que un hombre toma sobre lo que es moralmente bueno y que va a guiar definitivamente cualquier otra decisión o acción que logre en el futuro. Esta decisión es correcta si se basa precisamente en el principio de la ética estoica: las cosas se dividen en lo que está

dentro de nuestro poder y lo que no lo está, y buenas o malvadas lo son solo las primeras. La *proaíresis*, sobre la base de esta distinción, no es un puro acto de voluntad, sino un juicio de la razón que determina objetivamente lo que es bien; y el bien, por el mero hecho de ser conocido, debe ser deseado. De esta manera, Epicteto reitera su pertenencia al intelectualismo ético: el vicio y el mal son consecuencia de la ignorancia de lo que es bien.

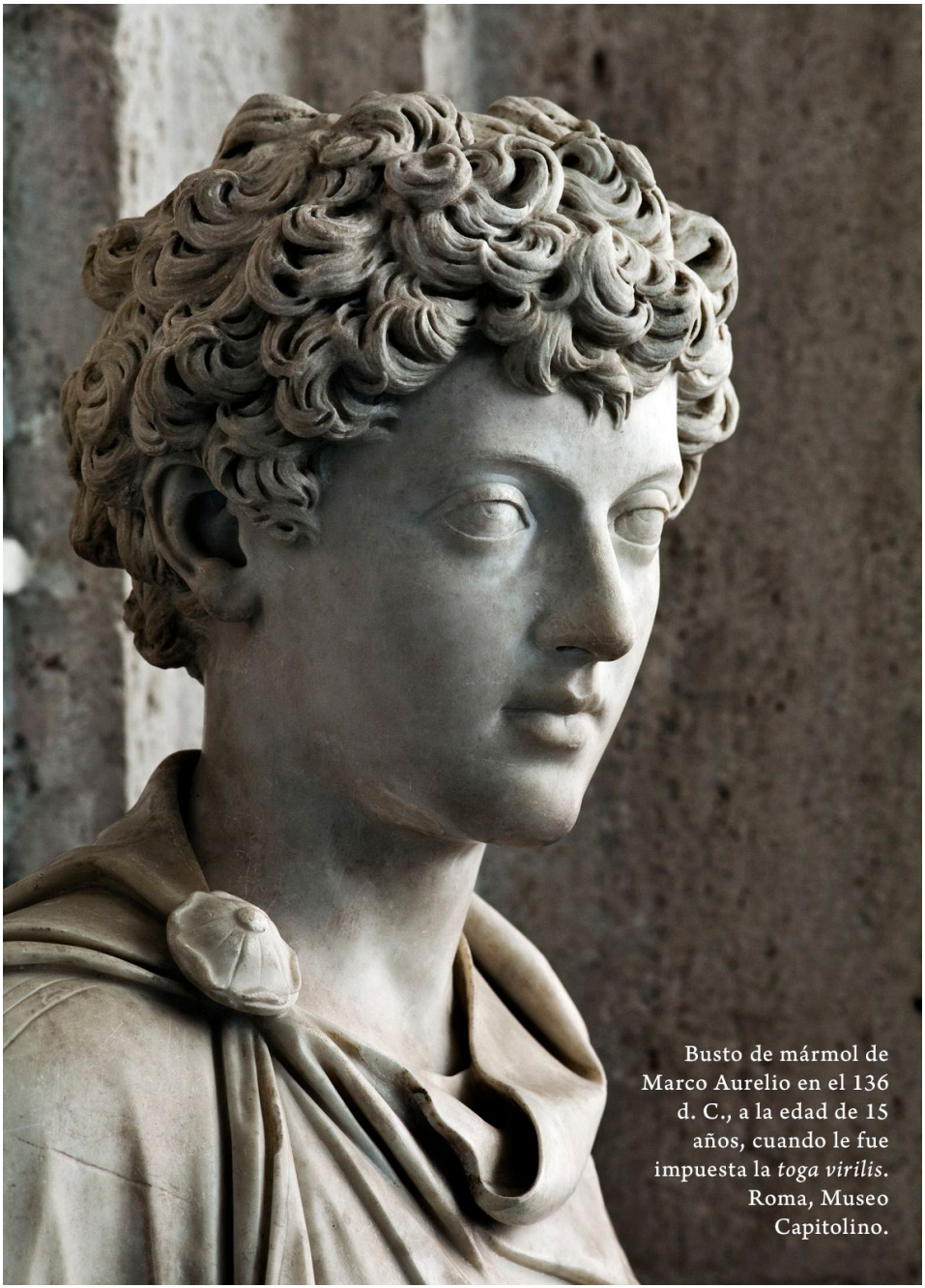
Pero ¿qué es, en última instancia, el bien para nuestro filósofo esclavo? Siguiendo los dictados estoicos, el bien consiste en cumplir la voluntad divina, y porque lo divino es la totalidad del cosmos corpóreo y sensible, la Naturaleza, el Todo, esta voluntad es la preservación del Todo, de acuerdo con sus leyes necesarias. Epicteto, sin embargo, se alimenta de sentimientos religiosos desconocidos por el estoicismo antiguo, y no armoniza plenamente con el inmanentismo de la escuela. Si el Dios-Logos del estoicismo antiguo es la inflexible racionalidad del cosmos, Epicteto, por el contrario, se refiere a lo divino no considerándolo de forma impersonal, sino como una Providencia personal que se encarga de cada hombre: así se expresa, a nivel afectivo, una nueva forma de entender la relación entre el hombre y Dios. Una nueva concepción de esta relación que, como ya se ha dicho, no puede ser conceptualizada, es decir, racionalmente justificada, en el horizonte teórico estoico, y que, en cambio, se ajusta con mayor coherencia en las instancias platónicas avanzadas por el medioplatonismo contemporáneo.

La misma tensión no resuelta entre la doctrina y el sentimiento religioso se muestra en la afirmación de la hermandad de todos los hombres, ya que todos son partes del único Logos; sin embargo, desviándose del estoicismo antiguo, Epicteto habla de esta hermandad universal reconduciéndola a la idea de un Dios, padre de todos los hombres, por el que somos una única comunidad.

Aún más marcada es la diferencia entre Epicteto y los primeros estoicos, que surgió de las formas diferentes de invocar la Divinidad. Cleantes celebraba un himno a Zeus, pero lo hacía pensando en la Naturaleza, en la ley necesaria e impersonal, que en última instancia no se preocupa por el individuo. Epicteto, en

cambio, consideraba que su tarea principal era cantar alabanzas a Dios, en forma de una plegaria que, al menos implícitamente, se espera que sea atendida.

Todos los sentimientos e inspiraciones religiosas de Epicteto, así como de otros neoestoicos, no pueden fundamentarse en la ontología del estoicismo antiguo y, como veremos, este será uno de los motivos internos que condujeron al agotamiento de esta gran escuela. Disciplina de libertad para el esclavo Epicteto, el estoicismo se convirtió en refugio de las preocupaciones del reino para el emperador Marco Aurelio: allí, desde la gloria del trono, conoció el triunfo y fue también el principio del fin.



Busto de mármol de Marco Aurelio en el 136 d. C., a la edad de 15 años, cuando le fue impuesta la *toga virilis*. Roma, Museo Capitolino.

Marco Aurelio. Vida y obra

Bustos de Faustina la Menor y Marco Aurelio

Marco Annio Catilio Severo, el futuro emperador Marco Aurelio, nació en Roma en el año 121 d. C., en el seno de una rica e influyente familia. Perdió a su padre a edad temprana, y estuvo bajo la protección del emperador Adriano, quien, antes de morir, adoptó a Antonino y lo invitó, a su vez, a adoptar a Marco Aurelio. La práctica de la adopción era, en el período imperial, un mecanismo puramente político, que permitía al emperador elegir a su sucesor de entre los que se consideraban dignos de gobernar el Estado.

Y, efectivamente, a la muerte de Adriano, en el año 138, Antonino se convirtió en emperador. Poco después, Marco Aurelio recibió el cargo de cónsul y, en 145, se casó con la hija de Antonino, Faustina, con la que tuvo trece hijos, y cuya fidelidad

hacia su esposo era objeto de todo tipo de rumores. Con todo, Marco Aurelio, en el primer libro de sus *Meditaciones,* evoca con ternura la memoria de su esposa. La juventud del futuro emperador pasó feliz y despreocupada y de acuerdo con los sobrios hábitos de la corte de Antonino, entre cacerías, cosechas y, por supuesto, lecturas y estudios de retórica, fundamentales en el desarrollo de la vida pública.

A la muerte de Antonino, en el año 161, Marco Aurelio, emperador junto con su hermanastro, Lucio Vero, tuvo que enfrentarse a un período de profunda crisis del imperio, con fuertes presiones en las fronteras, disturbios internos y catástrofes naturales. Apenas ocuparon el trono, los dos emperadores se vieron obligados a tomar medidas contra los partos, una población irania que había invadido las fronteras orientales del Imperio romano y a la que no consiguieron subyugar hasta el año 166. De vuelta de la campaña contra los partos, los ejércitos romanos trajeron consigo una terrible epidemia de peste. Poco tiempo después, entre los años 167 y 168, los emperadores se vieron obligados a intervenir de nuevo para defender las fronteras —esta vez del flanco norte—, amenazadas por las tribus germánicas de la región del Danubio, los marcomanos y los cuados. Durante las operaciones militares, Lucio Vero murió y Marco Aurelio quedó solo al frente de la campaña del Danubio, de la que salió victorioso. Pero además de las guerras para la defensa de las fronteras, tuvo que hacer frente a las revueltas internas: en 175, Avidio Casio, comandante de las tropas romanas en Asia, se hizo proclamar emperador, y, aunque fue asesinado por sus propios soldados, Marco Aurelio decidió viajar a las provincias orientales, acompañado de su esposa, que, durante el viaje, murió. De regreso a Roma, el emperador tuvo que partir de nuevo para frenar la presión germánica en la frontera del Danubio, viaje que no llegó a concluir, pues pereció en Sirmio o en Viena el 17 de marzo del año 180.

Durante su tormentoso reinado, tantas veces perseguido por la sombra de la muerte (Lucio Vero, Faustina y varios de sus hijos), Marco Aurelio, tal como explica en repetidas ocasiones en sus *Meditaciones,* encontró refugio en la filosofía, precisamente en la

estoica, que, como ya hemos visto, guiaba al individuo en el camino del refugio, sin duda difícil pero seguro, para protegerlo de las adversidades del destino. Téngase en cuenta que la filosofía —para los antiguos, y en particular, como se ha dicho, en el caso de las filosofías helenísticas— no era un oficio, una profesión «técnica». Tampoco era, como a menudo sucede hoy en día, un saber cuyas fronteras no siempre son claras y que se encierra en una erudición generalmente orientada a sí misma o que, peor aún (mucho peor), se traduce en una palabrería retorcida y pedante, para un público más o menos numeroso a través de libros, debates, congresos, etc. La filosofía, en sus orígenes griegos y todavía en Marco Aurelio, era también —y sobre todo el estoicismo romano— el arte de vivir, la forma de ser, un cambio radical en la propia existencia cotidiana.

Ya muy joven, Marco Aurelio manifestó un profundo interés —por no decir una necesidad interior— por la filosofía entendida de esta forma. La aspiración a una vida sobria y austera lo predisponía a la filosofía estoica, y tal vez, según afirman algunos estudiosos, a una conversión real. En paralelo a sus estudios de retórica con Frontón, probablemente sintió curiosidad por la filosofía de Diogneto, uno de sus tutores, y siguió las lecciones de Apolonio de Calcedonia y de Sexto de Queronea, próximos al estoicismo. No obstante, la influencia más decisiva fue la de Junio Rústico, docto en la vida estoica, quien dio a conocer al emperador las *Disertaciones* de Epicteto. Todos ellos son personajes que Marco Aurelio recuerda con afecto y gratitud en el primer libro de sus *Meditaciones.* A Rústico, en particular, le debe haber aprendido las enseñanzas de Epicteto y haber asimilado el «estilo de vida» filosófico que le alejó de los vacíos ejercicios de retórica, de la vanidad y del lujo, indicándole el camino de la firmeza de la mente.

> De Rústico: el haber concebido la idea de la necesidad de enderezar y cuidar mi carácter: el no haberme desviado a la emulación sofística, ni escribir tratados teóricos, ni recitar discursillos de exhortación, ni hacerme pasar por persona ascética o filántropo con vistosos alardes; y el haberme apartado de la retórica, de la poética y del refinamiento cortesano. Y el no pasear con la toga por casa ni hacer otras cosas semejantes. También el escribir las cartas de modo sencillo, como aquella que escribió él mismo desde Sinuesa a mi madre; el estar

> dispuesto a aceptar con indulgencia la llamada y la reconciliación con los que nos han ofendido y molestado tan pronto como quieran retractarse; la lectura con precisión, sin contentarme con unas consideraciones globales, y el no dar mi asentimiento con prontitud a los charlatanes; el haber tomado contacto con los *Recuerdos* de Epicteto, de los que me entregó una copia suya. **[21]**

Y es la idea de la filosofía como «estilo de vida» el trasfondo sin el cual resulta imposible entender qué son las *Meditaciones* de Marco Aurelio.

Empecemos con el título: *Meditaciones* es uno de los muchos títulos (entre otros, a modo de ejemplo, *Pensamientos, A sí mismo, Recuerdos)* fijados por los traductores en diferentes idiomas y de acuerdo con los diferentes puntos de vista en su interpretación para un manuscrito que no estaba destinado a ser publicado y que no incluía título alguno.

El escrito, redactado en griego, probablemente durante las guerras contra los pueblos germanos, ni siquiera posee un carácter sistemático. Este texto se divide en doce libros, en los que, exceptuando el primero, se van repitiendo sin orden explícito alguno las reflexiones del emperador sobre la realidad del universo, la fugacidad de la vida, la naturaleza del hombre y, sobre todo, hacia el final, las formas y el sentido de la acción humana, esto es, la ética; reflexiones recurrentes según diferentes puntos de vista que constituyen una serie de variaciones sobre un pequeño número de temas básicos. Marco Aurelio retoma, dándolas por sentadas, las doctrinas físicas y antropológicas del estoicismo, especialmente en la versión de Epicteto, sin pretender inventar nuevos conceptos, pero acentuando e innovando sus teorías éticas y añadiendo una implicación existencial de gran impacto emotivo.

Como se verá más adelante, se hace evidente en Marco Aurelio todo lo ya señalado en repetidas ocasiones, a saber, que la ética, a pesar de sus tentativas de fundamento ontológico, no se justifica plenamente por la física y se configura como una verdadera «fe laica» que surge de «intuiciones del sentido de la vida, al principio, desde lo emocional y, luego, desplegadas orgánicamente y

racionalmente desarrolladas». [22]

Esta riqueza y profundidad moral, dicho sea de paso, es el motivo por el que el mensaje de la escuela estoica se extiende alrededor de medio milenio de forma ininterrumpida y así consigue indicar la manera correcta de vivir, a pesar de las tensiones metafísicas no resueltas.

El carácter ético del filosofar es evidente por la forma y el objetivo del escrito de Marco Aurelio. Las conocidas como *Meditaciones* vienen a ser una especie de diálogo interior del emperador con lo más profundo de su alma. Pero no hay que trivializar el significado de este «diario», de estas notas escritas día tras día, entendiéndolas como un mero desahogo interior. En primer lugar, a pesar de haber sido suscitadas por circunstancias reales, las anotaciones que componen el texto son la elaboración de un «lienzo» de formas retóricas, gramaticales y estilísticas predefinidas y adaptadas para expresar, de manera adecuada, cada género discursivo. Este saber, como hemos visto en la vida y en la formación de Marco Aurelio, era patrimonio de toda persona educada, y la lengua de la cultura era el griego, tal como queda magistralmente ejemplificado en las *Meditaciones.* Nuestro filósofo reutiliza formas retóricas predefinidas y las declina en variaciones continuas para configurar su discurso interno bien arraigado en los principios estoicos. En segundo lugar, el diálogo con el alma no está en absoluto desprovisto de la mediación del logos que constituye el carácter propio del filosofar. El logos, mientras no se distienda en argumentaciones y razonamientos cerrados, se convierte en regla y fundamento de la vida y la acción.

Y únicamente cuando se tiene en cuenta la concepción de la filosofía como arte de vivir es posible comprender la verdadera naturaleza de las *Meditaciones*; escribir, apuntar, replantear esos temas de fondo mencionados significa recordar, meditar, tenerlos siempre en mente y vivos, entre todo lo acaecido en un reinado turbulento, en la urgencia de la guerra, en el riesgo siempre presente de la muerte, lo que es esencial para una existencia buena y justa, auténtica, podríamos decir, de acuerdo con los dictados del

logos.

Pero dejemos la palabra a Pierre Hadot, un refinado intérprete de Marco Aurelio: «En los libros II y III son numerosas las alusiones a la inminencia de la muerte que pesan sobre él, ocupado en las campañas militares del Danubio». El emperador ya no tiene tiempo para un trabajo de «intelectual», para elaborar un sistema mental o un texto apto para ser difundido en público.

> Tan solo necesita escribir para influir en sí mismo y centrarse en los principios esenciales de la vida. Es decir, escribir y escribir, pero escribir pensamientos eficaces que transformen su forma de vivir. Con la perspectiva de una muerte inminente, solo una cosa cuenta: esforzarse por tener siempre presentes las reglas fundamentales de la vida, adoptar constantemente la actitud del verdadero filósofo, que en esencia consiste en controlar su propio discurso interior, en ponerse al servicio de la comunidad humana, en aceptar los acontecimientos reservados a nosotros por el curso de la Naturaleza del Todo. **[23]**

Fragmento de la Columna de Marco Aurelio (176-192) que celebra las victorias del emperador sobre los pueblos marcomanos, cuados y sármatas. Piazza Colonna, Roma.

«Siempre las mismas y efímeras cosas»: la caducidad del hombre y del universo

Como se ha señalado, Marco Aurelio escribió en la urgencia y ante el riesgo de la muerte. Es como si su conciencia de la muerte y de la fragilidad de todas las cosas aguzara la mirada del filósofo sobre la naturaleza del todo y sobre el sentido de la acción humana. Si la filosofía es el arte de vivir, es porque la vida está siempre expuesta a la amenaza del sinsentido, de lo infundado, y la concienciación de esta amenaza siempre presente abre el espacio para la pregunta filosófica, como una cuestión sobre el fundamento. El tema de la muerte es recurrente en las *Meditaciones,* aunque, como veremos más adelante, no será la última palabra de Marco Aurelio sobre el sentido de la existencia: solo a la luz del fundamento, del logos, el sentido mismo del morir tendrá una respuesta y el alivio de la caducidad de todas las cosas encontrará su verdadera ubicación.

La angustia ante la muerte, pues, marca la transición desde el sentido común hacia la mirada sobre el todo. El hombre común está, por así decirlo, dentro de la vida, siguiendo el pensamiento de la mayoría o actuando porque sí, y persigue con ansia, hoy como ayer, lo que él considera bienes, sin darse cuenta de su fugacidad: la riqueza, el poder, el placer y la gloria. No se pregunta por el significado general de su vida, sino que vive de forma irreflexiva, sin fundamento, aceptando ese conjunto de tradiciones, valores sociales e inclinaciones personales que antes hemos definido con el término griego *doxa.* Ahora bien, la inminencia de la muerte, la posibilidad de que la riqueza, el poder, el placer y la gloria se desvanezcan, obliga a ver la vida como si fuera desde el exterior, como un todo, a considerar su sentido general.

> En tercer lugar, piensa que si de pronto remontándote por el aire examinaras las cosas humanas y su multitud de formas, al ver simultáneamente cuán gran espacio ocupan los habitantes del aire y etéreos, las despreciarías; y que, cuantas veces te remontaras a lo

> alto, verías lo mismo, su uniformidad, su pequeña duración. A esas cosas se refiere la vanidad humana. **[24]**

> Contempla desde arriba innumerables rebaños, infinidad de ritos y todo tipo de travesía marítima en medio de tempestades y bonanza, diversidad de seres que nacen, conviven y se van. Reflexiona también sobre la vida por otros vivida tiempo ha, sobre la que vivirán con posterioridad a ti y sobre la que actualmente viven en los pueblos extranjeros; y cuántos hombres ni siquiera conocen tu nombre y cuántos lo olvidarán rapidísimamente y cuántos, que tal vez ahora te elogian, muy pronto te vituperarán; y cómo ni el recuerdo ni la fama, ni, en suma, ninguna otra cosa merece ser mencionada. **[25]**

> Asia, Europa, rincones del mundo; el mar entero, una gota de agua; el Atos, un pequeño terrón del mundo; todo el tiempo presente, un instante de la eternidad; todo es pequeño, mutable, caduco. **[26]**

> ¿Qué pequeña parte de tiempo ilimitado y abismal se ha asignado a cada uno? Pues rapidísimamente se desvanece en la eternidad. **[27]**

La mirada que, distanciándose de los asuntos concretos y las luchas diarias, a todos abraza desde el punto de vista de la inmensidad del tiempo y del espacio, captura la efectiva fragilidad y la pequeñez de todo, «la brevedad de la vida», «la fragilidad de toda materia». **[28]** Los asuntos de los que «nos enorgullecemos», a los que atribuimos suma importancia en nuestra vida, el comercio y la sed de riqueza que nos llevan a viajar por todas partes, la misma gloria de un emperador, son instantes efímeros destinados a desaparecer en el constante fluir del universo. Como el agua del río, la referencia al perpetuo nacer y morir de todas las cosas recorre las *Meditaciones:*

> El tiempo es un río y una corriente impetuosa de acontecimientos. Apenas se deja ver cada cosa, es arrastrada; se presenta otra, y esta también va a ser arrastrada. **[29]**

> Reflexiona repetidamente sobre la rapidez de tránsito y alejamiento de los seres existentes y de los acontecimientos. Porque la sustancia es como un río en incesante fluir, las actividades están cambiando de continuo y las causas sufren innumerables alteraciones. Casi nada persiste y muy cerca está este abismo infinito del pasado y del futuro,

en el que todo se desvanece. ¿Cómo, pues, no va a estar loco el que en estas circunstancias se enorgullece, se desespera o se queja basándose en que sufrió alguna molestia cierto tiempo e incluso largo tiempo? **[30]**

Unas cosas ponen siempre su empeño en llegar a ser, otras ponen su afán en persistir, pero una parte de lo que llega a ser se extinguió ya. Flujos y alteraciones renuevan incesantemente el mundo, al igual que el paso ininterrumpido del tiempo proporciona siempre nueva la eternidad infinita. En medio de ese río, sobre el cual no es posible detenerse, ¿qué cosa entre las que pasan corriendo podría estimarse? Como si alguien empezara a enamorarse de uno de los gorrioncillos que vuelan a nuestro alrededor y él ya ha desaparecido de nuestros ojos. **[31]**

Pronto nos cubrirá a todos nosotros la tierra, luego también ella se transformará y aquellas cosas se transformarán hasta el infinito y así sucesivamente. **[32]**

Todo cuanto ves muy pronto será destruido y los que han visto la destrucción dentro de muy poco serán también destruidos; y el que murió en la vejez extrema acabará igual que el que murió prematuramente. **[33]**

En comparación con el inexhausto e interminable fluir del tiempo, no hay apenas diferencia en que una existencia sea larga o breve, en que sea la vida del más poderoso y célebre de los hombres de la Antigüedad o del más humilde: el tiempo envolverá con el mismo olvido a todos los hombres y todos los sucesos y, en cualquier caso, apenas dejará, de quienes murieron y en vida fueron queridos, tan solo un nombre, destinado a consumirse y a perder el sentido.

Alejandro el Macedón y su mulero, una vez muertos, vinieron a parar en una misma cosa. **[34]**

Mira detrás de ti el abismo de la eternidad y delante de ti otro infinito. A la vista de eso, ¿en qué se diferencian el niño que ha vivido tres días y el que ha vivido tres veces más que Néstor? [Néstor, famoso por su larga vida. En la *Ilíada* se jacta de haber conocido a tres generaciones de guerreros. Cf. Homero, *Ilíada* I 262]

[35]

Dirige tu mirada a la prontitud con que se olvida todo y al abismo del tiempo infinito por ambos lados, a la vaciedad del eco, a la versatilidad e irreflexión de los que dan la impresión de elogiarte, a la angostura del lugar en que se circunscribe la gloria. Porque la tierra entera es un punto y, de ella, ¿cuánto ocupa el rinconcillo que habitamos? **[36]**

Las palabras, antaño familiares, son ahora locuciones caducas. Lo mismo ocurre con los nombres de personas, que, muy celebrados en otros tiempos, son ahora, en cierto modo, locuciones caducas: Camilo, Cesón, Voleso, Leonato; y, poco después, también Escipión y Catón, luego, también Augusto: después, Adriano y Antonino. Todo se extingue y poco después se convierte en legendario. Y bien pronto ha caído en un olvido total. Y me refiero a los que, en cierto modo, alcanzaron sorprendentemente relieve, porque los demás, desde que expiraron, son desconocidos, no mentados. **[37]**

Todo es efímero: el recuerdo y el objeto recordado. **[38]**

No solo la muerte deja al mismo nivel la diferencia entre una y otra existencias, sino que, además, la historia alterna del nacer y el perecer no hace más que repetir sin cesar el mismo espectáculo aburrido y trivial. Detrás de la diversidad entre los individuos o las épocas históricas, siempre se repite la misma cantinela del salir a la luz, del ajetrearse en busca de «bienes», a su vez efímeros, del desvanecerse en el olvido.

Piensa, por ejemplo, en los tiempos de Vespasiano. Verás siempre las mismas cosas: personas que se casan, crían hijos, enferman, mueren, hacen la guerra, celebran fiestas, comercian, cultivan la tierra, adulan, son orgullosos, recelan, conspiran, desean que algunos mueran, murmuran contra la situación presente, aman, atesoran, ambicionan los consulados, los poderes reales. Pues bien, la vida de aquellos ya no existe en ninguna parte. Pasa de nuevo ahora a los tiempos de Trajano: nos encontraremos con idéntica situación; también aquel vivir ha fenecido. **[39]**

Todo lo que acontece es tan habitual y bien conocido como la rosa en primavera y los frutos en verano; algo parecido ocurre con la enfermedad, la muerte, la difamación, la conspiración y todo cuanto

> alegra o aflige a los necios. **[40]**
>
> En suma, de arriba abajo, encontrarás las mismas cosas, de las que están llenas las historias, las antiguas, las medias y las contemporáneas, de las cuales están llenas ahora las ciudades y las casas. Nada nuevo, todo es habitual y efímero. **[41]**

Estas últimas palabras recuerdan el célebre pasaje bíblico del Eclesiastés: *nihil novi sub sole* ('¡Nada hay nuevo debajo del sol!'). **[42]** Considérese con la mirada de quien se aleja del simple e inmediato permanecer dentro de la vida para reflexionar sobre el sentido del todo, las cosas son despojadas de valores precipitados que el hábito y la *doxa* les confieren. La invitación a mirar a las cosas en la inminencia de su desvanecimiento actúa casi como una indicación metódica para evaluar la realidad de acuerdo con su verdadera naturaleza:

> Detente en cada una de las cosas que existen, y concíbela ya en estado de disolución y transformación, y cómo evoluciona a la putrefacción o dispersión, o bien piensa que cada cosa ha nacido para morir. **[43]**
>
> Pues de esta manera contemplarás constantemente que las cosas humanas son humo y nada, sobre todo si recuerdas que lo que se transforma una sola vez ya no volverá en el tiempo infinito. **[44]**

Con imágenes icásticas, Marco Aurelio describe la naturaleza de todas las cosas despojadas de los valores o connotaciones afectivas con las que las revestimos, y la propia existencia humana aparece como un mundo de marionetas, una lucha vana por lo que no tiene valor alguno.

> La podredumbre de la materia que subyace en cada cosa es agua, polvo, huesecillos, suciedad. O de nuevo: los mármoles son callosidades de la tierra; sedimentos, el oro, la plata; el vestido, diminutos pelos; la púrpura, sangre, y otro tanto todo lo demás. **[45]**
>
> En suma, examina siempre las cosas humanas como efímeras y carentes de valor: ayer, un moquito; mañana, momia o ceniza. **[46]**
>
> Dentro de poco, ceniza o esqueleto, y o bien un nombre o ni siquiera

> un nombre; y el nombre, un ruido y un eco. E incluso las cosas más estimadas en la vida son vacías, podridas, pequeñas, perritos que se muerden, niños que aman la riña, que ríen y al momento lloran. **[47]**

> Vana afición a la pompa, representaciones en escena, rebaños de ganado menor y mayor, luchas con lanza, huesecillo arrojado a los perritos, migajas destinadas a los viveros de peces, fatigas y acarreos de las hormigas, idas y venidas de ratoncillos asustados, títeres movidos por hilos. **[48]**

Sin embargo, hay que guardarse de interpretar demasiado rápido las consideraciones de Marco Aurelio. Como ya hemos mencionado, las duras reflexiones del emperador sobre la caducidad de la existencia no son la última palabra sobre la verdadera realidad. La mirada sobre el todo, abierta por la posibilidad, siempre presente, de la muerte, desmitifica los falsos valores de la *doxa,* desenmascara las convicciones de la mayoría, deja desnudos los objetos que alimentan nuestros afanes, deseos, placeres, dolores y juicios irreflexivos que conceden a dichos objetos las cualidades de bienes y de valores en sí mismos. ¿En qué medida nuestras acciones, nuestra conducta habitual dependen, de hecho, de un momento de olvido de nuestra propia mortalidad? ¿Cuánto cambiaría nuestro comportamiento si realmente no apartáramos nuestra mirada de la precariedad de nuestra existencia? Si asumimos de pleno que vamos a morir, todo lo que parece seguro, todo lo que valoramos —el placer, las riquezas, el trabajo, la familia, los proyectos de vida— va sin duda a tambalearse. Sin embargo, para Marco Aurelio, este tambalearse, como veremos, es ya una admonición para que nos agarremos a lo esencial, para actuar, en el presente, con vistas a lo que es realmente bueno y tiene valor: ya no el bien y el valor considerados como tales desde el punto de vista de la *doxa,* de nuestra existencia particular, sino el bien y el valor que se muestran en su propia verdad en esa mirada desde lo alto que lo contempla todo, la naturaleza del universo y, sobre esta base, la naturaleza del hombre:

> ¿Cuál es tu oficio? Ser bueno. Y ¿cómo se consigue serlo, sino mediante las reflexiones, unas sobre la naturaleza del conjunto universal y otras sobre la constitución peculiar del hombre? **[49]**

La denuncia de la vanidad de todas las cosas es ya de por sí un ejercicio ético. Pero debido a que la acción y el juicio capaces de captar el verdadero valor y el verdadero bien de la acción están bien fundados, es necesario que esa mirada desde lo alto se aguce todavía más en la vista y, después de haber considerado el siempre igual asunto del nacer y del morir, encuentre el vínculo que une las realidades efímeras en el abrazo del todo: todo lo que aparece y desaparece. Pero ¿qué es lo que mantiene unida la aparición y desaparición de todas las cosas? Y si todas las realidades son de breve duración en el fluir del universo, ¿qué es este mismo fluir en el que se distinguen y donde son tragados los acontecimientos individuales del hombre y de la naturaleza humana? Más aún: si caduca es la existencia humana, incluso la mirada del hombre puede desprenderse, como hemos dicho, de su particular y relativo punto de vista y elevarse a la consideración del todo. ¿Qué significa este admirable poder del pensamiento, el poder de trascender el horizonte circunscrito de lo que se me da inmediatamente a mí? ¿En qué consiste el poder de considerar todo en su verdadera y desnuda esencia?

Está en manos del pensamiento buscar el lazo de unión de las cosas individuales entre sí y con el todo, el vínculo que se mantiene firme e incontrovertible en la verdad y en el que consiste lo divino. Este poder y este vínculo, como sabemos, son los rasgos del logos, del pensamiento humano en cuanto corresponde a la estructura del ser. Y el operar del logos es la filosofía en su sentido más pleno.

> ¡Cómo en un instante desaparece todo: en el mundo, los cuerpos mismos, y en el tiempo, su memoria! ¡Cómo es todo lo sensible, y especialmente lo que nos seduce por placer o nos asusta por dolor o lo que nos hace gritar por orgullo: cómo todo es vil, despreciable, sucio, fácilmente destructible y cadáver! ¡Eso debe considerar la facultad de la inteligencia! ¿Qué son esos, cuyas opiniones y palabras procuran buena fama…? ¿Qué es la muerte? Porque si se la mira a ella exclusivamente y se abstraen, por división de su concepto, los fantasmas que la recubren, ya no sugerirá otra cosa sino que es obra de la naturaleza. Y si alguien teme la acción de la naturaleza, es un chiquillo. Pero no solo es la muerte acción de la naturaleza, sino también acción útil a la naturaleza. Cómo el hombre entra en contacto con Dios y por qué parte de sí mismo, y, en suma, cómo está

dispuesta esa pequeña parte del hombre. **[50]**

El tiempo de la vida humana, un punto; su sustancia, fluyente; su sensación, turbia; la composición del conjunto del cuerpo, fácilmente corruptible; su alma, una peonza; su fortuna, algo difícil de conjeturar; su fama, indescifrable. En pocas palabras: todo lo que pertenece al cuerpo, un río; sueño y vapor, lo que es propio del alma; la vida, guerra y estancia en tierra extraña; la fama póstuma, olvido. ¿Qué, pues, puede darnos compañía? Única y exclusivamente la filosofía. **[51]**

Los granos de incienso y el mismo altar: la providencia y la armonía del universo

La filosofía, en tanto que ejercicio del logos, es esa mirada sobre el todo que no solo captura las partes individuales, sino que las fortalece en lo que tienen en común, a saber, la identidad, el vínculo, la ley que las dispone de forma recíproca. Aprovechando la unidad del todo, la filosofía capta aquello sin lo cual no se tendría una verdadera comprensión de las partes, es decir, el fundamento: ya sabemos que, como ciencia del fundamento, la filosofía es ontología, ciencia del ser, y en el caso de los estoicos, que critican la metafísica de Platón y después la aristotélica, el único ser es el ser de la *physis,* por lo que la ontología es física.

Para entender la física de Marco Aurelio y ver cómo recupera y reelabora la física del estoicismo antiguo, sirvámonos de un ejemplo del propio emperador: conocer una ciudad, en este caso metáfora del universo mismo, no significa conocer únicamente las casas individuales, plazas, calles, ni la suma de cada casa, plaza, calle, sino la forma que pone todos estos elementos urbanísticos en relación entre sí y que hace que precisamente ese conjunto sea una ciudad. Por lo tanto, debemos conocer cada elemento en sí mismo y colocarlos todos juntos en el horizonte del todo.

Adquiere un método para contemplar cómo todas las cosas se transforman, unas en otras, y sin cesar aplícate y ejercítate en este punto particular [de la filosofía: la física], porque nada es tan apto

para infundir magnanimidad. **[52]**

A los consejos mencionados añádase todavía uno: delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará. Porque nada es tan capaz de engrandecer el ánimo como la posibilidad de comprobar con método y veracidad cada uno de los objetos que se presentan en la vida, y verlos siempre de tal modo que pueda entonces comprenderse en qué orden encaja, qué utilidad le proporciona este objeto, qué valor tiene con respecto a su conjunto, y cuál en relación con el ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las demás ciudades son como casas. **[53]**

Preguntémonos en primer lugar: ¿qué son, desde un punto de vista filosófico, o en relación con el todo, el nacimiento y la muerte que hemos visto para constituir cada una de las cosas individuales que habitan el universo? Marco Aurelio reitera el principio inquebrantable según el cual la nada no es y no puede ser de ninguna manera: por lo tanto, el aparecer y disiparse no pueden ser considerados como un surgir de la nada o un ir a la nada: pues nada viene de la nada, como tampoco nada desemboca en lo que no es. **[54]**

Uva verde, uva madura, pasa, todo es cambio, no para el no ser, sino para lo que ahora no es. **[55]**

Fuera del mundo no cae lo que muere. Si permanece aquí, aquí se transforma y se disuelve en sus elementos propios, elementos que son del mundo y tuyos. Y estos elementos se transforman y no murmuran. **[56]**

Las uvas se vuelven pasas, ya no son uvas, pero el ya no ser uvas no es de ningún modo un mero no ser. Lo que muere no puede caer fuera del mundo, es decir, de ese todo que es, puesto que la totalidad de lo que es excluye desde siempre y para siempre una salida, como fuera del todo del ser, sería no ser. Nacer y morir pueden ser considerados solo como un venir del vientre del todo y un regresar al vientre del todo, o como una mutación, una transformación. El río del universo fluye, pero este fluir en ningún

punto es un convertirse en nada.

La pregunta entonces es: ¿qué es lo que propiamente se transforma? Para Marco Aurelio no hay más que una alternativa posible —recurrente en las *Meditaciones,* y a la que volveremos—, que se puede resumir en el dilema «o átomos o providencia». O la transformación, como sostenía Epicuro, es un agregarse y disgregarse al azar de átomos, de modo que es una pura mutación cuantitativa de materia; o la transformación sí es una mutación de materia, pero de acuerdo con un orden, una forma, un principio inteligente. Ya hemos visto como los antiguos estoicos rechazaron la primera opción demostrando lo insostenible de la posición epicúrea. Marco Aurelio, aunque a veces parece vacilar manteniendo abiertas ambas posibilidades, en realidad retoma la tesis estoica de un orden racional inmanente a la materia. El emperador apenas discute su tesis, pero sobrentiende la argumentación estoica, dándola por consolidada.

> Rememora la disyuntiva «o una providencia o átomos», y gracias a cuántas pruebas se ha demostrado que el mundo es como una ciudad. **[57]**

> O bien todo acontece como para un solo cuerpo procedente de una sola fuente intelectiva, y no es preciso que la parte se queje de lo que sucede en favor del conjunto universal; o bien solo hay átomos y ninguna otra cosa sino confusión y dispersión. **[58]**

Si las cosas fueran solo átomos que se encuentran y se descomponen sin orden alguno, estaríamos frente a un montón caótico de «cosas» que ni siquiera se podrían determinar ni distinguir. Ya lo hemos visto: una casa es una casa y no un árbol, no solo por una cantidad diferente de materia, sino por una forma diferente; y una ciudad no es un revoltijo de elementos urbanísticos, sino un orden de casas, plazas, calles. La unidad de materia y forma, que es característica de cada cuerpo, es lo que tienen en común todas las cosas que son, es su unión y su unidad. Además, la unión entre los cuerpos individuales es a su vez materia y forma, de modo que la totalidad del universo se puede entender como una materia vivificada y conformada por un principio racional.

Pero no solo eso, sino que si el mundo fuera tan solo un agregado de átomos al azar, incluso la conciencia y la inteligencia humanas, es decir, la capacidad de comprender las relaciones entre las cosas y su relación con el todo, seguirían siendo inexplicables:

> O un mundo ordenado, o una mezcla confusa muy revuelta, pero es orden. ¿Es posible que exista en ti cierto orden y, en cambio, en el todo, desorden, precisamente cuando todo está tan combinado, ensamblado y solidario? **[59]**

Entonces, el mundo y el hombre, que es parte del mundo, están constituidos por «causa formal y materia; [y] ninguno de esos dos elementos acabará en el no-ser, del mismo modo que tampoco surgieron del no-ser». **[60]** El elemento causal no es otro que el principio activo, el Logos del que nos hablaba el estoicismo antiguo, y que Marco Aurelio también llamaba «Naturaleza Universal», «Dios», «Providencia», «Zeus». A veces, el emperador distingue la materia, un principio vital que preside el movimiento de la materia, y un principio propiamente racional, que es el Logos mismo, pero se trata en todo caso de los principios que no existen el uno sin el otro: es la inmanencia, que ya conocemos, del Logos a la *physis,* del principio activo y conformador al principio pasivo y formado.

> Por la sustancia del conjunto universal, como a través de un torrente, discurren todos [los pensamientos]. **[61]**

> Pero tratándose de las cosas que se mantienen unidas por naturaleza, en su interior reside y persiste el poder constructor. **[62]**

> La naturaleza del conjunto universal, valiéndose de la sustancia del conjunto universal [el Todo], como de una cera, modeló ahora un potro; después, lo fundió y se valió de su materia para formar un arbusto, a continuación un hombrecito, y más tarde otra cosa. **[63]**

Como resultado, la imagen de un cosmos unitario en el que la unidad del todo —el principio de que todo se vivifica y se mueve— no es la suma de las partes individuales, sino más bien el sentido que a todas amalgama y que rige el desarrollo y la dependencia mutua, tal como ocurre en un organismo.

> Concibe sin cesar el mundo como un ser viviente único, que contiene una sola sustancia y un alma única, y cómo todo se refiere a una sola facultad de sentir, la suya, y cómo todo lo hace con un solo impulso, y cómo todo es responsable solidariamente de todo lo que acontece, y cuál es la trama y contextura. **[64]**

> Como existen los miembros del cuerpo en los individuos, también los seres racionales han sido constituidos, por este motivo, para una idéntica colaboración, aunque en seres diferentes. **[65]**

> Por la sustancia del conjunto universal [el Todo], como a través de un torrente, discurren todos los cuerpos, connaturales y colaboradores del conjunto universal, al igual que nuestros miembros entre sí. **[66]**

De ahí también la metáfora de la ciudad en el universo, a la que ya nos hemos referido en varias ocasiones y a la que Marco Aurelio a menudo recurre en las *Meditaciones.* Un lazo invisible y sagrado teje la trama que dispone las cosas individuales que habitan el cosmos.

Más aún: esta trama no es algo que se añada desde el exterior a las cosas individuales, sino la fuerza plástica del Logos que muta, ya sea en esta o aquella conformación de mundo, y que regula tanto su relación, por así decirlo, estática, como su sucesión en el tiempo.

> Las consecuencias están siempre vinculadas con los antecedentes, pues no se trata de una simple enumeración aislada y que contiene tan solo lo determinado por la necesidad, sino de una combinación racional. Y al igual que las cosas que existen tienen una coordinación armónica, así también los acontecimientos que se producen manifiestan no una simple sucesión, sino cierta admirable afinidad. **[67]**

> Medita con frecuencia en la trabazón de todas las cosas existentes en el mundo y en su mutua relación. Pues, en cierto modo, todas las cosas se entrelazan unas con las otras y todas, en este sentido, son amigas entre sí. **[68]**

> Todas las cosas se hallan entrelazadas entre sí y su común vínculo es sagrado y casi ninguna es extraña a la otra, porque todas están

> coordinadas y contribuyen al orden del mismo mundo. Que uno es el mundo, compuesto de todas las cosas, uno el dios que se extiende a través de todas ellas, única la sustancia, única la ley, una sola la razón común de todos los seres inteligentes, una también la verdad, porque también una es la perfección de los seres del mismo género y de los seres que participan de la misma razón. **[69]**

El mismo Logos anida, indiviso, en cada ser y en cada momento del universo, así como la luz siempre sigue siendo la misma a pesar de brillar en diferentes organismos: en cada ser y en cada momento resplandece el universo entero.

> El sol parece estar difuso y, en verdad, lo está por doquier, pero no desborda. Pues esta difusión es extensión. **[70]**

> Una sola es la luz del sol, aunque la obstaculicen muros, montes, incontables impedimentos; única es la sustancia común, aunque esté dividida en innumerables cuerpos de cualidades peculiares; una es el alma [correspondiente al *pneuma],* aunque esté dividida en infinidad de naturalezas y delimitaciones particulares. Una es el alma inteligente [correspondiente al Logos], aunque parezca estar dividida. **[71]**

Si el universo es el conjunto racional de todo lo que es, de forma que cada ser es tal porque está inserido en la trama del Todo, nada desde el exterior puede cambiar la distribución que regula la relación y la sucesión de los seres, así como no hay nada que, desde el interior, pueda escapar a los decretos del Logos. Y si algo se desviara de la ley del Logos, si una circunstancia imprevista apareciera en el escenario del mundo, y pudiera parecer que esta desviación y este imprevisto proceden de la nada, ello no sería posible porque, como hemos visto, la nada no existe y es impensable.

> Todas y cada una de las cosas llegan a su término de acuerdo con la naturaleza del conjunto, y no según otra naturaleza que abarque el mundo exteriormente, o esté incluida en su interior, o esté desvinculada en el exterior. **[72]**

> [...] pero la naturaleza universal nada tiene fuera; [...] **[73]**

De ello se desprende que todo es necesariamente como debe ser, y cada suceso se produce necesariamente como debe suceder, por lo que todo, en cada una de sus mínimas partes, es completo y perfecto, y nada de lo que se produce podría ser diferente de como es. El marco teórico del que parte Marco Aurelio sigue siendo, por lo tanto, el del estoicismo antiguo, esto es, la concepción de un entrelazamiento indisoluble de Providencia y Destino.

> Las obras de los dioses están llenas de providencia, las de la Fortuna no están separadas de la naturaleza o de la trama y entrelazamiento de las cosas gobernadas por la Providencia. De allí fluye todo. Se añade lo necesario y lo conveniente para el conjunto del universo [el Todo], del que formas parte. [74]

> «Que todo lo que acontece, justamente acontece.» Lo constatarás si prestas la debida atención. No digo solo que acontece consecuentemente, sino también según lo justo e incluso como si alguien asignara la parte correspondiente según el mérito. [75]

> En resumen, armonía no hay más que una, y del mismo modo que el mundo, cuerpo de tales dimensiones, se complementa con los cuerpos, así también el Destino, causa de tales dimensiones, se complementa con todas las causas. [76]

Si todo es como debe ser y si todo expresa igualmente la racionalidad y la justicia del Logos, nada puede ser un mal. El universo, en el sentido estricto, es «inocente». [77] Como veremos con mayor detalle en las páginas sobre la ética de Marco Aurelio, asignar el valor de «bien» o «mal» a un suceso que ocurre en el mundo, considerar «bella» o «fea» una determinada parte del cosmos, depende de un juicio erróneo. Considerada en sí misma, cada cosa, hasta la que encontramos imperfecta o que incluso nos suscita horror, es en sí misma necesaria y perfecta.

> Conviene también estar a la expectativa de hechos como estos, que incluso las modificaciones accesorias de las cosas naturales tienen algún encanto y atractivo. Así, por ejemplo, un trozo de pan al cocerse se agrieta en ciertas partes; esas grietas que así se forman y que, en cierto modo, son contrarias a la promesa del arte del panadero, son, en cierto modo, adecuadas, y excitan singularmente el

apetito. Asimismo, los higos, cuando están muy maduros, se entreabren. Y en las aceitunas que quedan maduras en los árboles, su misma proximidad a la podredumbre añade al fruto una belleza singular. Igualmente las espigas que se inclinan hacia abajo, la melena del león y la espuma que brota de la boca de los jabalíes y muchas otras cosas, examinadas en particular, están lejos de ser bellas, y, sin embargo, al ser consecuencia de ciertos procesos naturales, cobran un aspecto bello y son atractivas. De manera que, si una persona tiene sensibilidad e inteligencia suficientemente profundas para captar lo que sucede en el conjunto, casi nada le parecerá, incluso entre las cosas que acontecen por efectos secundarios, no comportar algún encanto singular. Y esa persona verá las fauces reales de las fieras con no menor agrado que todas sus reproducciones realizadas por pintores y escultores; incluso podrá ver con sus sagaces ojos cierta plenitud y madurez en la anciana y el anciano y, también, en los niños su amable encanto. Muchas cosas semejantes se encontrarán no al alcance de cualquiera, sino, exclusivamente, para el que de verdad esté familiarizado con la naturaleza y sus obras. **[78]**

La sustancia del conjunto universal es dócil y maleable. Y la razón que la gobierna no tiene en sí ningún motivo para hacer mal, pues no tiene maldad, y ni hace mal alguno ni nada recibe mal de aquella. Todo se origina y llega a su término de acuerdo con ella. **[79]**

Todo procede de allá, arrancando de aquel común principio guía o derivando de él. En efecto, las fauces del león, el veneno y todo lo que hace mal, como las espinas, como el cenagal, son engendros de aquellas cosas venerables y bellas. No te imagines, pues, que esas cosas son ajenas a aquel a quien tú veneras; antes bien, reflexiona sobre la fuente de todas las cosas. **[80]**

Incluso el juicio que considera la muerte un mal es una opinión falsa: no solo la muerte no es un ir a ninguna parte, sino que la alternancia de nacimiento y muerte expresa la racionalidad y la perfección de la Naturaleza. Ahora entendemos en qué sentido los pensamientos de Marco Aurelio sobre la fugacidad de la vida eran, por así decirlo, provisionales, y que estaban preparando el terreno para una verdadera comprensión del significado de los acontecimientos y de la existencia humana:

> Subsistes como parte [del Todo]. Te desvanecerás en lo que te engendró o, mejor dicho, serás reasumido, mediante un proceso de transformación, dentro de tu razón generatriz. **[81]**

> Una sola energía cualquiera, que ha cesado en el momento oportuno, ningún mal sufre por haber cesado; tampoco el que ejecutó esta acción, por esto mismo, a saber, por haber cesado, sufre mal alguno. Del mismo modo, en efecto, el conjunto de todas las acciones, que constituyen la vida, caso de cesar en el momento oportuno, ningún mal experimenta por el hecho de haber cesado, ni tampoco el que ha puesto fin oportunamente a este encadenamiento sufre mal. Y la oportunidad y el límite los proporciona la naturaleza, unas veces la naturaleza particular, como sucede con la vejez, pero generalmente la naturaleza del conjunto universal, cuyas partes se transforman para que el mundo en su conjunto permanezca siempre joven y en su pleno vigor. Y todo lo que conviene al conjunto universal es siempre bello y está en sazón. Así pues, el término de la vida para cada uno no es un mal, porque tampoco es un oprobio, pues no está sujeto a nuestra elección y no daña a la comunidad, y sí es un bien, porque es oportuno al conjunto universal, ventajoso y adaptado a él. **[82]**

El momento de la muerte, como el del nacimiento, está marcado por el ritmo armónico con el que el Logos se transforma y perdura. La muerte, como cualquier otro acontecimiento, sucede en el momento oportuno, se ha previsto y es necesaria desde la eternidad.

> ¿Te ha acontecido algo? Está bien. Todo lo que te sucede estaba determinado por el conjunto desde el principio y estaba tramado. **[83]**

> Quien ha visto el presente todo lo ha visto: a saber, cuántas cosas han surgido desde la eternidad y cuántas cosas permanecerán hasta el infinito. Pues todo tiene un mismo origen y un mismo aspecto. **[84]**

> Cualquier cosa que te acontezca desde la eternidad estaba preestablecida para ti, y la concatenación de causas ha entrelazado desde siempre tu subsistencia con este acontecimiento. **[85]**

Vamos a tratar de aclarar y resumir lo hasta aquí expuesto prestando atención a la relación entre tiempo y eternidad que muchas veces hemos visto surgir en los pasajes citados. Empecemos

con un ejemplo: es como si cada suceso fuera la página de un libro. Para nosotros, que leemos, hojeamos las páginas, la que acabamos de leer y los hechos en ella narrados pertenecen al pasado: la página que nos ocupa ahora es el presente; y la página siguiente, la que vamos a leer y cuyo contenido nos es todavía desconocido, pertenece al futuro. Sin embargo, en comparación con el Todo, con el libro en su conjunto, cada episodio contado ya ha sido escrito, de forma que cada página y cada episodio están colocados en el horizonte del Todo y, de alguna manera, están siempre presentes. El libro es la eternidad del Logos: cada una de sus páginas, e incluso cada una de sus líneas y caracteres individuales, son los sucesos que se van desgranando y desarrollando en el tiempo. Nada puede alterar el relato. Más aún: cada una de sus páginas y sus sucesos están perfectamente armonizados entre sí y con los demás; no se pueden aislar de la trama del todo: cada personaje en el libro, en cada momento, de alguna forma expresa y encarna el libro en sí. Al igual que en todas las partes —ya lo hemos visto— brilla la luz del Todo, en el plano estrictamente temporal, en cada momento, en cada presente, brilla lo eterno, y veremos cómo, incluso en ética, el presente es, para Marco Aurelio, la dimensión privilegiada del tiempo.

Esta es precisamente la inocencia del cosmos de la que hemos hablado: para nosotros o, mejor dicho, para los que todavía no son elevados a la contemplación de Logos, los sucesos son buenos o malos, bellos o feos, etc., pero en comparación con la naturaleza universal cada acontecimiento que aparece en el mundo y se disuelve —esta mañana gris de septiembre, la lluvia que cae—, cada suceso, vinculado a todos los demás por el destino, celebra la eternidad de lo Sagrado. Marco Aurelio lo expresa de la forma más hermosa posible:

> Muchos pequeños granos de incienso se encuentran sobre el mismo altar; uno se consumió antes, el otro más tarde; y nada importa la diferencia. **[86]**

La ética: generalidades

Únicamente en el contexto de la física puede justificarse la comprensión ética de lo que constituye una vida virtuosa y feliz (esto es, en el fondo, la finalidad de filosofar) y en qué sentido Marco Aurelio considera que la vida auténtica y el fin del hombre son el ejercicio filosófico destinado a perseguir el bien moral.

> El que no sabe lo que es el mundo no sabe dónde está. Y el que no sabe para qué ha nacido tampoco sabe quién es él ni qué es el mundo. Y el que ha olvidado una sola cosa de esas tampoco podría decir para qué ha nacido. **[87]**

En primer lugar, el hombre, como parte del cosmos, está constituido de forma completamente análoga a la totalidad del universo, por lo que está compuesto de *logos, pneuma* y cuerpo. El logos coincide con la parte más profunda del alma y es el principio dominante, el órgano rector o *hegemonikon;* el *pneuma es* el principio vital; el cuerpo es la parte material y tangible del hombre.

> Tres son las cosas que integran tu composición: cuerpo, hálito vital, inteligencia. De esas, dos te pertenecen, en la medida en que debes ocuparte de ellas. Y solo la tercera es propiamente tuya. **[88]**

Con el hombre, el Logos logra la conciencia y esta es la condición necesaria del actuar éticamente connotado.

Ahora bien, la ética, de acuerdo con Marco Aurelio, se desarrolla a través de la práctica de reglas en tres ámbitos fundamentales, como aparece claramente en la siguiente idea, que muestra las conexiones entre la acción del hombre y la Naturaleza Universal:

> El que comete injusticias es impío. Pues dado que la naturaleza del conjunto universal ha constituido a los seres racionales para ayudarse los unos a los otros, de suerte que se favoreciesen los unos a los otros, según su mérito, sin que en ningún caso se perjudicasen, el que transgrede esta voluntad comete, evidentemente, una impiedad contra la más excelsa de las divinidades.
>
> También el que miente es impío con la misma divinidad [la Naturaleza, el Logos]. Pues la naturaleza del conjunto universal es naturaleza de las cosas que son, y estas están [lo que existe] vinculadas con todas las cosas existentes [es decir, con lo que se dice

de verdad con respecto a estas]. Más todavía, esta divinidad recibe el nombre de Verdad y es la causa primera de todas las verdades. En consecuencia, el hombre que miente voluntariamente es impío, en cuanto que al engañar comete injusticia. También es impío el que miente involuntariamente, en cuanto está en discordancia con la naturaleza del conjunto universal y en cuanto es indisciplinado al enfrentarse con la naturaleza del mundo. Porque combate a esta el que se comporta de modo contrario a la verdad, a su pesar. Pues había obtenido de la naturaleza recursos, que desatendió, y ahora no es capaz de discernir lo falso de lo verdadero.

Y ciertamente es impío también el que persigue los placeres como si de bienes se tratara, y, en cambio, evita las fatigas como si fueran males. Porque es inevitable que el hombre tal recrimine reiteradamente a la naturaleza común en la convicción de que esta hace una distribución no acorde con los méritos, dado que muchas veces los malos viven entre placeres y poseen aquellos medios que se los proporcionan, mientras que los buenos caen en el pesar y en aquello que lo origina. Más aún, el que teme los pesares temerá algún día algo de lo que acontecerá en el mundo, y eso es ya impiedad. Y el que persigue los placeres no se abstendrá de cometer injusticias, y eso sí que es claramente impiedad. Conviene también, en relación con las cosas en que la naturaleza común es indiferente (pues no habría creado ambas cosas si no hubiese sido indiferente respecto a las dos), que respecto a estas los que quieren seguir la naturaleza se comporten indiferentemente viviendo de acuerdo con ella. Por consiguiente, está claro que comete una impiedad todo el que no permanece indiferente respecto al pesar y al placer, a la fama y a la infamia, cosas que usa indistintamente la naturaleza del conjunto universal. **[89]**

Este fragmento es más bien complejo y hay que identificar en él cuidadosamente las líneas principales, a partir de un estudio exhaustivo de su estructura para luego ir profundizando en él con paciencia.

Marco Aurelio traza aquí claramente los tres ámbitos de actuación de la ética: la disciplina de la acción, que regula el vivir de forma justa entre los hombres; la del asentimiento, que distingue lo verdadero de lo falso: y la del deseo, que es la aceptación de la parte reservada de la Naturaleza Universal. Cada disciplina, como

ilustra el texto, se asocia a una virtud. En la disciplina de la acción hay que actuar de acuerdo con la justicia, respetando la jerarquía de valores de cuanto existe. En la disciplina del asentimiento, la virtud que se conquista es la verdad. El mentiroso consciente comete una falta en el ámbito del asentimiento, ya que su discurso es falso, y en el de la acción, ya que practica la injusticia hacia el prójimo. El mentiroso involuntario, sin embargo, se está engañando a sí mismo, puesto que es incapaz de gobernar críticamente sus juicios al no distinguir la verdad de la falsedad. La disciplina del deseo, por último, es calificada por la templanza, esto es, por el control de las propias pasiones, ya que hay que desear solo lo que quiere la Naturaleza Universal, obviando el hecho de que se genere placer o sufrimiento.

La Naturaleza es triple en su relación con los hombres: es el fundamento de la justicia, con su capacidad para llevar a los hombres a la buena voluntad mutua; es el fundamento de la verdad al establecer la correspondencia entre lo que se pronuncia y el orden mundial; es el fundamento de la templanza, ya que la Naturaleza Universal provoca los sucesos externos al hombre, que son moralmente indiferentes, como hemos visto en la doctrina del estoicismo antiguo, y por lo tanto dirige el deseo no al placer sino a la voluntad universal.

El fragmento muestra al hombre tres formas de relacionarse de la Naturaleza o Razón, esbozando una cierta dependencia entre las diferentes disciplinas, en cuya base reside la disciplina del asentimiento. Es necesario examinar las tres disciplinas cada una por sí misma a partir de la pregunta: ¿qué es efectivamente el asentimiento? ¿Es un acto puramente subjetivo, voluntario? Y esto, ¿acaso no entra en conflicto con la necesidad del Logos, de la Razón?

El ejercicio del asentimiento

Sigamos el discurso sobre el asentimiento para responder a las preguntas planteadas. La disciplina del asentimiento expresa la

actividad del *hegemonikon* y se configura como la adhesión que el alma da (o niega) a las representaciones sensibles que proceden de los objetos. La facultad de asentimiento es la capacidad de emitir un juicio de valor sobre los sucesos que nos ocurren, para que podamos aceptarlos, pero solo sobre la base de representaciones objetivas y adecuadas. El componente subjetivo y voluntario se produce solo en el decir sí a lo que objetivamente es dado por la Naturaleza, ya que está en nuestro poder, pero alcanzar esta meta significa pasar a través de un proceso de formación de representaciones adecuadas que Marco Aurelio recorre e identifica a lo largo de su itinerario.

El proceso de formación de las representaciones comienza con la sensación *(aisthésis)* de que es un proceso físico mediante el cual la impresión de un objeto externo se transmite al alma, formando una representación *(phantasia)* del objeto en la parte hegemónica del alma, en la razón directiva. La *phantasia*, sin embargo, presenta doble valor: por un lado, se identifica, de alguna forma, con el objeto, del que es una imagen: por el otro, es una modificación producida por este en el alma. Además, la representación se acompaña con un discurso interior, es decir, proposiciones que enuncian el valor del objeto representado. A estos enunciados podemos darles nuestro asentimiento o negárselo, y esta es la actividad, en cierto sentido, libre de la parte directiva del alma; actividades en las que pueden formarse juicios de valor erróneos. Marco Aurelio distingue claramente entre juicio y representación:

> No te digas a ti mismo otra cosa que lo que te anuncian las primeras impresiones. Se te ha anunciado que un tal habla mal de ti. Esto se te ha anunciado. Pero no se te ha anunciado que has sufrido daño. Veo que mi hijito está enfermo. Lo veo. Pero que esté en peligro no lo veo. **[90]**

Marco Aurelio, en esta meditación, identifica la representación objetiva o adecuada como lo que corresponde exactamente a la realidad y genera en nosotros un discurso interior, una mera descripción del acontecimiento, sin ningún tipo de juicio subjetivo de valor. En este caso, tenemos una representación o un conjunto de representaciones que dan lugar a un juicio y reproducen un estado de cosas: «Tal ha hablado mal de mí». La realidad no nos dice nada

más que eso. En cambio, el juicio —«el hecho de que tal individuo haya hablado mal de mí es un daño»— añade una atribución de valor que no estaba presente en el estado de las cosas, y por lo tanto es subjetivo.

La descripción sin más de acontecimientos es el método de la definición «física», en el que Marco Aurelio se ejercita para llegar a la verdad.

> A los consejos mencionados añádase todavía uno: delimitar o describir siempre la imagen que sobreviene, de manera que se la pueda ver tal cual es en esencia, desnuda, totalmente entera a través de todos sus aspectos, y pueda designarse con su nombre preciso y con los nombres de aquellos elementos que la constituyeron y en los que se desintegrará. **[91]**

Al igual que se tiene un concepto de las carnes y pescados y comestibles semejantes, sabiendo que esto es un cadáver de pez, aquello un cadáver de un pájaro o de un cerdo; y también que el Falerno es zumo de uva, y la toga púrpura lana de oveja teñida con tinte de marisco; y respecto a la relación sexual, que es una fricción de vientres y secreción de una sustancia acompañada de cierta convulsión.

> ¡Cómo, en efecto, estos conceptos alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede ver lo que son! **[92]**

Este tipo de definición se puede calificar de «física», ya que desnuda las representaciones de todo tipo de consideración subjetiva o antropomorfa, de cualquier relación con el punto de vista humano, con el fin de definirlas, en cierto sentido, científica y físicamente.

Marco Aurelio puede asumir esta posición, ya que, como un verdadero estoico, pone cada acontecimiento en la perspectiva de la Naturaleza Universal, que también será decisiva para la disciplina del deseo. Pero antes de pasar al ejercicio del deseo, vale la pena detenernos en la metáfora de la «ciudadela interior», **[93]** que se hace diáfana en el contexto que apenas hemos trazado. Marco Aurelio señala, en varios pasajes:

> […] las cosas no alcanzan al alma, sino que se encuentran fuera, desprovistas de temblor, y las turbaciones surgen de la única opinión interior. **[94]**

> Las cosas por sí solas no tocan en absoluto el alma ni tienen acceso a ella ni pueden girarla ni moverla. Tan solo ella se gira y mueve a sí misma, y hace que las cosas sometidas a ella sean semejantes a los juicios que estime dignos de sí. **[95]**

> Cabe la posibilidad, en lo concerniente a eso, de no hacer conjetura alguna y de no turbar el alma, pues las cosas, por sí mismas, no tienen una naturaleza capaz de crear nuestros juicios. **[96]**

> Las cosas permanecen estáticas fuera de las puertas, ensimismadas, sin saber ni manifestar nada acerca de sí mismas. Entonces, ¿qué hace afirmaciones acerca de ellas? El guía interior. **[97]**

Cuando afirma que las cosas no afectan al alma, Marco Aurelio no quiere decir que estas no sean las causas de las representaciones, sino más bien que son la ocasión de generar el movimiento del discurso interior por parte del principio rector, y que, en este movimiento, el principio rector sigue siendo libre. Es más, podemos decir que la razón hegemónica es la única parte libre, ya que es la única que puede conceder o denegar el asentimiento a la voz interior que explica lo que es el objeto representado. La «ciudadela interior» es el límite que las cosas externas no pueden superar, porque no pueden determinar el discurso que desarrollamos sobre las mismas cosas: esta es la única prerrogativa de la razón hegemónica. La razón no puede ser influenciada por nada, excepto por sí misma, y es responsable en exclusiva de los juicios de valor que emite.

Es evidente que, siguiendo la lógica estoica que Marco Aurelio hizo suya, los únicos juicios de valor reales son aquellos que reconocen que el bien y el mal solo son el bien moral y el mal moral, esto es, respectivamente, como sabemos por la ética del estoicismo antiguo, el seguir y crecer o el no seguir y disminuir el logos; el resto es indiferente, no tiene valor ético. Los adjetivos «terrible», «repugnante» o cualquier otro, que se atribuyen a los fenómenos naturales, son arbitrarios, ya que cada acontecimiento se

genera necesariamente y según la justicia y la perfección de la Naturaleza universal, y conformarse a su voluntad es el bien moral por la parte de Razón universal presente en el hombre.

Por último, la disciplina del asentimiento es el ejercicio que lleva al hombre a tomar conciencia de la verdad del mundo gobernado por el Destino y de la verdad del yo que descubre su libertad solo en el decir sí a la necesidad de la Razón universal.

El ejercicio del deseo: amar al destino

«Que todo es opinión», [98] es lo que Marco Aurelio se repite a sí mismo, tanto cuando practica el asentimiento, como cuando orienta el deseo o cuando actúa. El juicio establece una dependencia entre las disciplinas, en el sentido de que el método de asentimiento subyacente es el mismo ejercitado en los demás ámbitos: se trata de examinar y criticar los juicios dados ya sea sobre los sucesos que me acontecen a mí, ya sea sobre la acción que voy a tomar. El asentimiento, sin embargo, es solo la base, el primer lugar de ejercicio, y los otros dos no se pueden reducir a esto, sino que tienen una especificidad dada por la relación particular entre el hombre y la Naturaleza universal. Por lo tanto, es el momento de tratar el deseo.

La disciplina del deseo se refiere a nuestra relación con la Naturaleza y el cosmos. Es el consentir con alegría en todo lo que ocurre por efecto de la Naturaleza y de la Razón universal. Hablando de deseo, Marco Aurelio, así como su maestro Epicteto, se desvían de la tradición estoica, porque introducen una distinción adicional en el principio rector: el asentimiento, el deseo y el impulso activo. El deseo y el impulso activo representan los dos aspectos de la voluntad: el deseo es, de algún modo, una voluntad ineficaz y el impulso activo (o tensión) una voluntad que produce un acto. Intentemos aclararlo: para Marco Aurelio, el deseo o la aversión suponen una pasividad, son determinados por los acontecimientos del mundo, que son la causa que es externa a nosotros; mientras que la tendencia a actuar o no actuar es el efecto

de la causa que es interna a nosotros. **[99]**

Estos dos casos corresponden a la Naturaleza común y a nuestra naturaleza:

> Considera todas esas cosas e imagina que nada es importante, sino actuar como tu naturaleza indica y experimentarlo como la naturaleza común conlleva. **[100]**

> Tengo yo ahora lo que la común naturaleza quiere que tenga ahora, y hago lo que mi naturaleza quiere que ahora haga. **[101]**

> Nadie te impedirá vivir según la razón de tu propia naturaleza; nada te ocurrirá contra la razón de la naturaleza común. **[102]**

Al oponer causa externa y causa interna, Naturaleza común y naturaleza propia, Marco Aurelio da un fundamento ontológico a la disciplina del deseo y a la del impulso. La primera tiene por objeto mi relación con el curso imperturbable de la Naturaleza, donde a cada instante encuentro el acontecimiento que me ha reservado el Destino, es decir, la Causa común de todas las cosas. La disciplina del deseo consistirá, por lo tanto, en negarse a desear nada que no sea lo que quiere la Naturaleza del Todo.

La segunda, la disciplina del impulso activo y de la voluntad, tiene por objeto la forma en que mi minúscula causalidad encaja en la causalidad del mundo. Consiste en el querer hacer lo que mi propia naturaleza quiere que yo haga.

No hay oposición entre «mi» naturaleza y la Naturaleza común, ya que ambas son la emanación de la Razón universal y la Naturaleza universal, que son inmanentes a todas las cosas:

> No pongas tu mirada en guías interiores ajenos, antes bien, dirige tu mirada directamente al punto donde te conduce la naturaleza del conjunto universal por medio de los sucesos que te acontecen, y la tuya propia por las obligaciones que te exige. **[103]**

> Desterrado es el que huye de la razón social; ciego el que tiene cerrados los ojos de la inteligencia; mendigo el que tiene necesidad de otro y no tiene junto a sí todo lo que es necesario para vivir.

> Absceso del mundo el que renuncia y se aparta de la razón de la común naturaleza por el hecho de que está contrariado con lo que le acontece, pues produce eso aquella naturaleza que también a ti te produjo. Es un fragmento de la ciudad, el que separa su alma particular de la de los seres racionales, pues una sola es el alma. **[104]**

En ambos casos se trata de seguir la única Naturaleza para perseguir el bien moral, que no significa otra cosa que actuar conforme y coherentemente al Todo. Podemos decir que el único bien moral es el bien del Todo: la conservación del Todo a través de sus infinitas transformaciones.

Hasta aquí, Marco Aurelio nos ha guiado en la distinción entre deseo y acción, comparándolos con el principio hegemónico, y nos ha mostrado lo que es el bien moral. Sin embargo, todavía estamos en la caracterización y delimitación general del ámbito del deseo, si bien esencial. ¿Pero cuál es la condición para el ejercicio concreto de la libertad del deseo? Más aún: ¿cómo hacer compatibles la libertad del deseo con la necesidad del Destino?

Comencemos con la primera pregunta y definamos mejor el papel fundamental del presente y de la relación con el tiempo que ya habíamos perfilado en el análisis de la física.

> No te confunda la imaginación de la vida entera. No abarques en tu pensamiento qué tipo de fatigas y cuántas es verosímil que te sobrevengan: por el contrario, en cada una de las fatigas presentes, pregúntate: ¿qué es lo intolerable y lo insoportable de esta acción? Sentirás vergüenza de confesarlo. Luego recuerda que ni el futuro ni el pasado te son gravosos, sino siempre el presente. Y este se minimiza, en el caso de que lo delimites exclusivamente a sí mismo y refutes a tu inteligencia, si no es capaz de hacer frente a esta nimiedad. **[105]**

Los juicios de valor son lo que nos perturba, porque tememos sus consecuencias o seguimos oprimiéndonos por lo sucedido en el pasado. En realidad, solo el presente está en nuestras manos, y solo con respecto a este debemos modificar nuestro juicio y dirigir nuestro deseo para soportar y aceptar los sucesos, que ocurren solo

en el presente. En el pasado y en el futuro las cosas no son.

Como hemos dicho anteriormente, siempre es el método de la definición física lo que regresa: la reducción de una realidad a lo que es, y luego, su descomposición en sus partes, para descubrir que es la suma de esas partes y nada más. Ningún objeto puede hacernos perder el dominio de nosotros mismos, si se somete a este proceso de división:

> Despreciarás un canto delicioso, una danza, el pancracio si divides la tonada melodiosa en cada uno de sus sones y respecto a cada uno te preguntas si este te cautiva; porque antes te sentirás irritado. Respecto a la danza, procede de modo análogo en cada movimiento o figura. Y de igual modo respecto al pancracio. En suma, exceptuando la virtud y lo que de ella deriva, acuérdate de correr en busca de las cosas detalladamente y, con su análisis, tiende a su desprecio. Transfiere también esto mismo a tu vida entera. **[106]**

La vida está hecha de una serie de instantes, que vivimos sucesivamente y que se pueden dominar tanto mejor en la medida en que sepamos definirlos e aislarlos exactamente, sin molestarnos ni por su pasado ni por su futuro:

> Todos los objetivos que deseas alcanzar en tu progreso puedes ya tenerlos si no te los regateas a ti mismo y por recelos. Es decir, en caso de que abandones todo el pasado, confíes a la providencia el porvenir y endereces el presente hacia la piedad y la justicia exclusivamente. **[107]**

La piedad representa, para Marco Aurelio, la disciplina del deseo que nos hace consentir «piadosamente» a la voluntad divina manifestada en los sucesos, y la justicia corresponde a la disciplina de la acción que nos hace actuar al servicio de la comunidad humana.

En los capítulos sobre la física, ya hemos descrito que el presente coincide con la ocurrencia de los sucesos, que manifiesta toda la eternidad y que cada evento ha sido preparado a partir de la eternidad. En el contexto de la ética, tales doctrinas muestran cómo la actitud del deseo se realiza en el presente y encuentra su

culminación en tomar conciencia de la voluntad del Todo y en armonizar con ella:

> Armoniza conmigo todo lo que para ti es armonioso, ¡oh, mundo! Ningún tiempo oportuno para ti es prematuro ni tardío para mí. Es fruto para mí todo lo que producen tus estaciones, oh, naturaleza. De ti procede todo, en ti reside todo, todo vuelve a ti. **[108]**

Lo que me pasa siempre pasa en el momento adecuado, de acuerdo con el desarrollo, necesario y armonioso, de todos los sucesos que total y singularmente suceden en el momento oportuno a su tiempo. Por lo tanto, querer el suceso que sucede en el instante presente es querer todo el universo que lo produce.

Mantenerse solo en el presente significa decir que, si mi intención moral es buena y, por lo tanto, estoy feliz, una vida prolongada indefinidamente no va a aumentar mi felicidad, y que el instante feliz tiene un valor absoluto y la misma intensidad de lo eterno. El instante actual podría ser el último de mi vida, pero, en virtud del valor absoluto de la intención moral y del amor del bien vivido en este instante, puedo decir que se ha logrado mi existencia y que no podía esperar más para mí:

> Las propiedades del alma racional: se ve a sí misma, se analiza a sí misma, se desarrolla como quiere, recoge ella misma el fruto que produce (porque los frutos de las plantas y los productos de los animales otros los recogen), alcanza su propio fin, en cualquier momento que se presente el término de su vida. No queda incompleta la acción entera, en caso de que se corte algún elemento, como en la danza, en la representación teatral y en cosas semejantes, sino que, en todas partes y dondequiera que se la sorprenda, colma y cumple sin deficiencias su propósito, de modo que puede afirmar: «Recojo lo mío». **[109]**

La reducción del ejercicio del deseo al presente, al querer únicamente el suceso presente en el que se resume la producción de la totalidad del cosmos, es la condición que estábamos buscando en nuestra pregunta anterior: ¿sobre qué base es posible el ejercicio efectivo de la libertad del deseo?

En la meditación filosófica de Marco Aurelio, la necesidad de la Naturaleza universal —a la que también llamó Destino o Razón universal y que es la racionalidad impersonal del Logos— es el término de un deseo libre, y en este punto se abre la segunda pregunta planteada anteriormente: ¿cómo dar coherencia a la libertad del deseo con la necesidad del Destino? De hecho, podemos reformularla en los términos con los que Marco Aurelio argumenta a favor de la ética estoica, releyendo, bajo su luz, la alternativa entre providencia o átomos ya encontrada en el ámbito de la física: tanto si la Naturaleza es Azar o Providencia, ¿la rectitud moral tal como la practica el estoico sería, en cualquier caso, justa?

> ¿Estás molesto por el lote que se te asignó? Rememora la disyuntiva «o una providencia o átomos». **[110]**

> Y, en suma, si hay Dios, todo va bien; si todo discurre por azar, no te dejes llevar también tú al azar. **[111]**

> O bien una necesidad del destino y un orden inviolable, o bien una providencia aplacable, o un caos fortuito, sin dirección. Si, pues, se trata de una necesidad inviolable, ¿a qué ofreces resistencia? Y si una providencia que acepta ser aplacada, hazte a ti mismo merecedor del socorro divino. Y si un caos sin guía, confórmate, porque en medio de un oleaje de tal índole dispones en tu interior de una inteligencia guía. Aunque el oleaje te arrastre, arrastre tu carne, tu hálito vital, y lo demás, porque no arrastrará tu inteligencia. **[112]**

En estos pasajes, la alternativa aparece en la naturaleza del universo entre la explicación epicúrea y la propiamente estoica. Retomemos brevemente algunos puntos para aclarar el razonamiento ético de Marco Aurelio. La oposición está entre un cosmos gobernado por la Providencia, identificada con la Naturaleza, y una ocurrencia casual y mecánica de los sucesos. La alternativa, por supuesto, no refleja duda alguna de Marco Aurelio sobre la naturaleza del cosmos; afirma, tal como hemos leído:

> O un mundo ordenado, o una mezcla confusa muy revuelta, pero sin orden. ¿Es posible que exista en ti cierto orden y, en cambio, en el todo desorden, precisamente cuando todo está tan combinado, ensamblado y solidario? **[113]**

Marco Aurelio es plenamente estoico, pero citar las concepciones opuestas sirve para mostrar que, sea cual sea la opción que elija, el filósofo persigue el bien si mantiene su serenidad y acepta los acontecimientos tal como se presentan. De hecho, incluso si gobernara la parte de la razón hegemónica en el hombre, no podría sino considerar indiferentes a sí misma los sucesos que suceden, ya que están fuera de su control: ¿qué sentido tendría oponerse y ser infeliz por la sucesión de acontecimientos que está fuera de nuestro poder? ¿Qué sentido tiene, por ejemplo, perseguir el placer y quejarse si no llega? O los sucesos que causan placer y dolor siguen la necesidad de la Providencia, o dependen de la agregación aleatoria de átomos: en ambos casos, la única actitud consecuente es aceptar lo que sucede.

> Pero si alguien que partiera precisamente de la naturaleza explicara estas cosas a tenor de su constitución natural, sería ridículo que manifestara que las partes del conjunto universal han nacido a la vez para transformarse y, al mismo tiempo, se sorprendiera como de un accidente contrario a la naturaleza, o bien se irritara por ello, sobre todo, cuando la disolución se produce con vistas a la liberación de los elementos constitutivos de cada ser. **[114]**

La ética estoica, en particular la disciplina del deseo, es el único ejercicio razonable; es más, el bien moral elegido por la razón es el único que tiene valor incalculable. Más aún: la evidencia del orden según el cual la razón es parte dominante y directiva en el hombre constituye un argumento a favor de la Providencia: si poseemos la razón, el Todo, del que no somos más que una parte, debe, a su vez, poseerla, de forma que el orden del Todo, en tanto que racional, solo puede ser providencial.

Vale la pena recordar que el desarrollo del razonamiento del emperador filósofo forma parte de un discurso más amplio en favor de la doctrina de la Providencia estoica, que ya hemos desarrollado en los capítulos anteriores, en la que, rechazando el Azar, que es precisamente la negación de la Providencia, la disciplina del deseo y de la voluntad son compatibles con las diferentes posibilidades en las que la razón actúa sobre los sucesos del cosmos:

> Y, o bien la inteligencia del conjunto universal impulsa a cada uno,

> hecho que, si se da, debes acoger en su impulso; o bien de una sola vez dio el impulso, y lo restante se sigue, por consecuencia. Pues, en cierto modo, son átomos o cosas indivisibles. Y, en suma, si hay Dios, todo va bien; si todo discurre por azar, no te dejes llevar también tú al azar. **[115]**

Podemos releer, desde este punto de vista, un pasaje que ya hemos visto:

> Todo procede de allá, arrancando de aquel común principio guía o derivando de él. En efecto, las fauces del león, el veneno y todo lo que hace mal, como las espinas, como el cenagal, son engendros de aquellas cosas venerables y bellas. No te imagines, pues, que esas cosas son ajenas a aquel a quien tú veneras; antes bien, reflexiona sobre la fuente de todas las cosas. **[116]**

Marco Aurelio no se posiciona sobre la forma del Logos: las cosas pueden ser producidas por la acción directa de la Providencia o tan solo por una acción indirecta y derivada de un impulso general y único. Sin embargo, deriva de la Razón universal, y tenemos que cambiar nuestros juicios de valor falaces y desear con alegría todo cuanto la naturaleza produce, como la recta disciplina del deseo prescribe.

Nietzsche y el amor fati

Nietzsche, por Nacho García.

Hemos visto que para Marco Aurelio y, en general, para los estoicos, el deseo capta la naturaleza humana cuando acepta lo que está dispuesto con necesidad del Logos como destino. Y también hemos observado cómo el fundamento de esta concepción reside en la racionalidad lograda —y, por lo tanto, en la perfección— de la Naturaleza Universal. En última instancia, el Logos establece una ley, una regla —en griego, *nomos*— del recto deseo, por lo que será virtuoso quien conforme su voluntad a la necesidad de todo lo que sucede. En la conclusión veremos las contradicciones de la concepción estoica y, en general, de cualquier forma de inmanentismo que, aunque proclamando la racionalidad de todo lo que es, mantiene la diferencia entre el bien y el mal, la virtud y el vicio: si todo es perfectamente racional, si en todas las cosas y en todo instante brilla la perfección del Principio, ¿cómo puede ser posible que una acción o un deseo humanos puedan volverse contra el mismo Principio, o que no quieran lo que el Logos ha dispuesto?

Unos 1700 años después de Marco Aurelio, el filósofo alemán Friedrich Nietzsche (1844-1900) propone de nuevo la idea de una conformidad de la voluntad y el destino, pero en un contexto completamente diferente del estoico, un contexto que toma muy en serio aquella inocencia a la que los estoicos nunca fueron totalmente fieles.

La filosofía de Nietzsche, que se expresa por frases, fragmentos, metáforas, no es nada fácil de interpretar. Pero intentemos ver algunas de sus sugerencias.

Para Nietzsche, la realidad, a diferencia de para la escuela estoica, no es racionalidad, sino incesante devenir de la vida desprovisto de propósito alguno y de cualquier designio providencial: vida, por lo tanto, que se quiere a sí misma, fuerza plástica que crece sobre sí y se despliega en el tiempo sin ninguna dirección ni interrupción. Lo que llamamos «racionalidad» no expresa un intento humano para aprovechar este devenir, para controlarlo. Incapaces de estar, por así decirlo, en mar abierto, en el piélago de la vida, inventamos puntos firmes que llamamos razón, o bien, o verdad, o virtud. Atribuimos valores a la vida, juzgándola de acuerdo con un *nomos* otra vez a partir de verdadero y falso, bien y mal, etc. Pero estas atribuciones dejan escapar precisamente el carácter más peculiar de la vida, que en sí mismo es inocente, «más allá del bien y del mal» (como el título de una obra de Nietzsche).

La realidad, decíamos, es un inagotable flujo vital, desprovisto de puntos fijos, de un principio y un fin, pero si no tiene inicio ni término, entonces es eterna, en el sentido de que su fluir es desde siempre y para siempre. Y si no existe un propósito y una dirección de tal devenir, si no hay ni un Dios que lo haya creado, ni un término que oriente el camino, esto significa que cada instante del tiempo y todos los sucesos de ese instante tienen sentido en sí mismos, sin ningún tipo de reglas ni ningún juez metafísico que sancione el valor o la falta de él. El significado de la existencia humana, entonces, no estará en juzgar lo que sucede, sino en vivir cada instante y cada evento, el más trágico y el más alegre, en su plenitud, en el decir sí, un «sagrado decir sí» a cada suceso.

En este nuevo contexto, Nietzsche habla del amor por el destino, el *amor fati.*

Para explicar lo que quiere decir Nietzsche, otro filósofo, más cercano a nosotros, Gilles Deleuze (1925-1995), utiliza el siguiente ejemplo: tratemos de pensar, dice, a un enfermo terminal, postrado en la cama y consciente de tener unos días de vida. Una mañana, tal vez su última mañana, un rayo del amanecer penetra en su ventana e ilumina su rostro. El enfermo terminal, aunque sea por un breve momento, ante ese rayo de luz, que tal vez ilumina su último día de vida, experimenta una sensación de felicidad plena y completa. Y en ese instante, el paciente no recrimina nada a la vida

que ya se está apagando, no pide perdón por sus pecados, no tiene ni miedo ni esperanza por lo que le espera después de la muerte, no desespera; simplemente, inocentemente, dice que sí a ese instante; no busca su sentido en ninguna parte, pero siente alegría por ese único rayo de luz de ese único amanecer, como si toda la eternidad estuviese encerrada en ese átomo de tiempo.

Y así es como Nietzsche, en su obra maestra, *Así habló Zaratustra*, expresa, con un lenguaje extremadamente lírico, el significado de este extenuante decir sí a la vida:

> ¡Oh, cielo por encima de mí, tú, puro! ¡Profundo! ¡Abismo de luz! Contemplándote me estremezco de ansias divinas. Arrojarme a tu altura, ¡esa es mi profundidad! Cobijarme en tu pureza, ¡esa es mi inocencia! […] Mudo sobre el mar rugiente has salido hoy para mí, tu amor y tu pudor dicen revelación a mi rugiente alma […] Juntos aprendimos todo; juntos aprendimos a ascender por encima de nosotros hacia nosotros mismos, y a sonreír sin nubes: a sonreír sin nubes hacia abajo, desde ojos luminosos y desde una remota lejanía mientras debajo de nosotros la coacción y la finalidad y la culpa exhalan vapores como si fuesen lluvia […] Mas yo soy uno que bendice y que dice sí, con tal de que tú estés a mi alrededor, ¡tú, puro!, ¡luminoso!, ¡tú, abismo de luz! A todos los abismos llevo yo entonces, como una bendición, mi decir sí. Me he convertido en uno que bendice y que dice sí, y he luchado durante largo tiempo, y fui un luchador, a fin de tener un día las manos libres para bendecir. Pero esta es mi bendición: estar yo sobre cada cosa como su cielo propio, como su techo redondo, su campana azur y su eterna seguridad: ¡bienaventurado quien así bendice! Pues todas las cosas están bautizadas en el manantial de la eternidad y más allá del bien y del mal; el bien y el mal mismos no son más que sombras intermedias y húmedas tribulaciones y nubes pasajeras. En verdad, una bendición es, y no una blasfemia, el que yo enseñe: «Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Casualidad y el cielo Arrogancia». «De casualidad», esta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad. Esta libertad y esta celestial serenidad yo las he puesto como campana azur sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna «voluntad eterna» que quiera. Esta arrogancia y esta necedad púselas yo en lugar de aquella voluntad cuando enseñé: «En todas las cosas solo una es imposible: ¡racionalidad!». Un poco de razón, ciertamente, una semilla de sabiduría, esparcida entre estrella y

estrella, esa levadura está mezclada en todas las cosas: ¡por amor a la necedad hay mezclada sabiduría en todas las cosas! Un poco de sabiduría sí es posible; mas esta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que prefieren bailar sobre los pies del azar. Oh, cielo por encima de mí, ¡tú, puro!, ¡elevado! Esta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!**[117]**

La disciplina de la acción o el ejercicio de la voluntad

Llegamos a la última parte de la ética de Marco Aurelio: la disciplina de la acción. La norma de esta disciplina no se centra en la relación entre el hombre y los sucesos del cosmos, sino en la relación con nuestros semejantes que causan nuestras pasiones y que debemos amar. La regla de la acción correcta estará, en este caso, en la conformidad con la Naturaleza, considerada en aquella parte que es la Razón común a todos los hombres, la razón hegemónica.

Para comprender el desarrollo de la acción correcta, debemos entender cómo la Naturaleza universal está presente en el hombre, retomando, una vez más, la doctrina estoica de la *physis*. Se puede decir que el hombre es regido por las leyes de cuatro naturalezas, o más bien por los niveles interiores y jerárquicos según los que se estructura la Naturaleza. Como parte del Todo, en un primer nivel, el hombre se rige por la Naturaleza universal y debe estar de acuerdo con las normas que rigen cualquier suceso. Además, la Naturaleza, al ser una unidad con un desarrollo orgánico, un dinamismo interno, se estructura a un nivel superior que es el vegetal y, en cuanto participa de la naturaleza vegetal, el hombre está sujeto a las leyes de la conservación y la reproducción. En un nivel ulterior, la naturaleza se estructura en naturaleza animal y, en la medida en que participa en ella, el hombre está sujeto a las leyes del sentimiento y de las pasiones. Por último, en el más alto nivel, la Naturaleza es Razón y, como ya se ha dicho, el hombre participa en ella, ya que está dotado de la razón hegemónica, cuya ley es actuar por el bien de la comunidad humana. La entera acción del hombre y su relativa disciplina deben ejercitarse manteniendo un orden, un equilibrio entre todas las «naturalezas» de las que el hombre está constituido, con el fin de crear entre los hombres relaciones benévolas, regidas por las leyes y los deberes impuestos por la naturaleza y la razón humana y racional, que son sustancialmente idénticos a la Naturaleza y a la Razón universales.

Y así es como lo explica Marco Aurelio:

> Actuar como tu naturaleza indica y experimentarlo como la naturaleza común conlleva. **[118]**

La disciplina de la acción impone al filósofo actuar con seriedad contra la ligereza, típica de la falta de reflexión del hombre que no actúa con toda el alma para hacer lo que es correcto, es decir, seguir su parte hegemónica. Marco Aurelio se repite a sí mismo:

> No consientas por más tiempo que este sea esclavo, ni que siga aún zarandeado como marioneta por instintos egoístas, ni que se enoje todavía con el destino presente o recele del futuro. **[119]**

> Detén el impulso de marioneta. **[120]**

> No te dejes zarandear; por el contrario, en todo impulso, corresponde con lo justo, y en toda fantasía, conserva la facultad de comprender. **[121]**

> La salvación de la vida consiste en ver enteramente qué es cada cosa por sí misma, cuál es su materia y cuál es su causa. En practicar la justicia con toda el alma y en decir la verdad. **[122]**

Actuar con seriedad significa no dispersarse en una agitación febril, reducir el número de acciones a las necesarias, concentrándose solo en el bien común. De este modo, Marco Aurelio se da cuenta de que no toda acción merece ser reconocida como seria, lo que significa precisamente tomar conciencia del valor infinito de cada instante en la perspectiva de la muerte:

> En cada acción, pregúntate: ¿cómo es esta respecto a mí? ¿No me arrepentiré después de hacerla? Dentro de poco habré muerto y todo habrá desaparecido. ¿Qué más voy a buscar si mi presente acción es propia de un ser inteligente, sociable y sujeto a la misma ley de Dios? **[123]**

Si se considera la acción presente como la última de la vida, hay que dedicarse solo a las que son dignas de ser consideradas serias: las «acciones apropiadas». Para comprender su significado hay que tener en cuenta la doctrina estoica de los «deberes», *kathékonta,*

que tienen por objeto los impulsos para actuar y las acciones, y que Marco Aurelio retoma de su maestro Epicteto. Como sabemos, el principio ético fundamental afirma que no hay más bien que el bien moral. El bien moral es lo que depende de nosotros y que se ajusta a la ley de la Razón; todo lo demás, que no depende de nosotros, es irrelevante y no tiene valor intrínseco. Como ejemplos de cosas indiferentes, podemos enumerar la vida, la salud, el placer, la belleza, la fuerza, la riqueza: todas estas cosas no dependen de nosotros, sino del Destino.

Ahora bien, esta distinción plantea dos problemas: por una parte, querer hacer el bien no es suficiente, tenemos que saber lo que hacer concretamente; por la otra, ¿cómo orientarse en la vida si todo lo que no depende de nosotros es indiferente, sin valor? La teoría de los «deberes», de las «acciones apropiadas», nos permite dar un valor relativo a lo que en sí mismo es indiferente, ya que es funcional para lograr el bien moral. Para determinar qué hacer, hay que tomar el modelo de los animales, que por impulso natural tienden a preservarse y a rechazar lo que pone en peligro su integridad, sabiendo, como por instinto, lo que es «apropiado» a su naturaleza. En los seres humanos, la razón se injerta en el instinto, que juzgará racionalmente lo que corresponde a las tendencias innatas que la naturaleza ha puesto en nosotros: el amor por uno mismo, el amor de los padres por sus hijos, el instinto de sociabilidad, el matrimonio o el servicio a la ciudad, son todas ellas acciones «apropiadas» a la naturaleza humana. Las acciones están calificadas como «apropiadas» debido, en parte, a que dependen de nosotros y presuponen una buena intención y, en parte, son indiferentes, ya que actúan sobre circunstancias, sucesos e instintos que no dependen de nosotros, sino que, siendo coherentes con las intenciones moralmente buenas, adquieren indirectamente valor. Estas acciones, debido a su ser valores, aunque indirectamente, tienen un «deber» *(kathékon),* una obligación para el hombre en su dimensión social y política. Estos «derechos», sin embargo, pueden reintroducir en el alma del filósofo incertidumbre y preocupación, porque la iniciativa de estas acciones depende de nosotros, pero no el resultado. El filósofo debe concienciarse de que solo la intención moral, el bien moral, es un valor en sí mismo, que trasciende

cualquier resultado. Marco Aurelio, para expresar esta situación de la disciplina de la acción, afirma «actuar con cláusula de reserva»: quiero hacer algo, si puedo. La «cláusula de reserva» no es una estratagema para cambiar las propuestas: más bien significa que la decisión tomada es firme, incluso si surge un obstáculo que impida su realización. De hecho, el obstáculo va a cuenta del intento, pero no es una razón para desistir del propósito. La consecuencia lógica de la «cláusula de reserva» es la distinción entre el objetivo *(skopos)* y el fin *(telos):* quien tiene una intención moral firme para hacer una determinada acción es como un arquero apuntando al objetivo *(skopos),* pero dar en el objetivo depende del Destino. La meta solo se puede querer con una «cláusula de reserva». Marco Aurelio, como buen estoico que era, considera que la acción moral es un fin en sí misma, y la compara con la danza. En la danza, sin embargo, la acción queda sin terminar si se interrumpe, mientras que la acción moral es perfecta y lograda en cada instante:

> Las propiedades del alma racional: se ve a sí misma, se analiza a sí misma, se desarrolla como quiere, recoge ella misma el fruto que produce (porque los frutos de las plantas y los productos de los animales otros los recogen), alcanza su propio fin, en cualquier momento que se presente el término de su vida. No queda incompleta la acción entera, en caso de que se corte algún elemento, como en la danza, en la representación teatral y en cosas semejantes, sino que, en todas partes y dondequiera que se la sorprenda, colma y cumple sin deficiencias su propósito, de modo que puede afirmar: «Recojo lo mío». **[124]**

Marco Aurelio, consciente de que el resultado de la acción no se puede lograr, ejercita la virtud de la razón para consentir a la voluntad del destino y transformar el fracaso en la oportunidad de elegir una nueva acción más adecuada a la situación, y realiza, así, el «giro del obstáculo»:

> Pero en cuanto que algunos obstaculizan las acciones que nos son propias, se convierte el hombre en una de las cosas indiferentes para mí, no menos que el sol, el viento o la bestia. Y por culpa de estos podría obstaculizarse alguna de mis actividades, pero gracias a mi instinto y a mi disposición no son obstáculos, debido a mi capacidad de selección y de adaptación a las circunstancias. Porque la

> inteligencia derriba y desplaza todo lo que obstaculiza su actividad encaminada al objetivo propuesto, y se convierte en acción lo que retenía esta acción, y en camino lo que obstaculizaba este camino. **[125]**

En todo momento, el hombre virtuoso sigue siempre su razón hegemónica y se ajusta a lo que quiere la Razón universal, pero, si el destino revela su propia voluntad, él la acepta de buena gana y trata la nueva ocasión como materia indiferente a la perfección de su intención moral sobre la que ejercitarse y crecer, como un fuego que aumenta precisamente consumiendo los obstáculos que encuentra:

> El dueño interior, cuando está de acuerdo con la naturaleza, adopta, respecto a los acontecimientos, una actitud tal que siempre, y con facilidad, puede adaptarse a las posibilidades que se le dan. No tiene predilección por ninguna materia determinada, sino que se lanza instintivamente ante lo que se le presenta, con prevención, y convierte en materia para sí incluso lo que le era obstáculo; como el fuego, cuando se apropia de los objetos que caen sobre él, bajo los que una pequeña llama se habría apagado. Pero un fuego resplandeciente con gran rapidez se familiariza con lo que se le arroja encima y lo consume totalmente levantándose a mayor altura con estos nuevos escombros. **[126]**

Hemos explorado muchos elementos de la acción y ahora hay que centrarse en el altruismo. Después de todo, el altruismo aflora naturalmente de la misma idea de disciplina de la acción, que esencialmente consiste en actuar por el bien de la comunidad. Marco Aurelio habla de ello tomando como modelo la acción divina:

> La inteligencia del conjunto universal es sociable. Así, por ejemplo, ha hecho las cosas inferiores en relación con las superiores y armonizado las superiores entre sí. Ves cómo ha subordinado, coordinado y distribuido a cada uno según su mérito, y ha reunido los seres superiores con el objeto de una concordia mutua. **[127]**

El Intelecto del Todo se presenta como un buen rey que vela por el bien de la ciudad y se preocupa por el bienestar de sus súbditos, los seres racionales, sometiéndoles las cosas inferiores —es decir,

los animales, las plantas y los objetos inanimados—, instituyendo concordia entre los hombres y repartiendo los bienes con justicia. Esta imagen antropomorfa no debe eclipsar el hecho de que la relación entre el Intelecto y los seres inteligentes se basa en la naturaleza misma. La Ciudad del Mundo es, en primer lugar, la ciudad común de los seres racionales, dioses y hombres, regida por la única ley que es la Razón y la Naturaleza. La razón es común a los seres racionales y en virtud de su universalidad puede superar la óptica egoísta del individuo, ganar la perspectiva universal del Todo y ocuparse del bien Todo.

Por desgracia, los hombres no conocen la Ciudad del Mundo y de la Razón, viven en el egoísmo, dañando tanto la Ciudad del Mundo como la Ciudad política:

> Al igual que tú mismo eres un miembro complementario del sistema social, así también toda tu actividad sea complemento de la vida social. Por consiguiente, toda actividad tuya que no se relacione, de cerca o de lejos, con el fin común trastorna la vida y no permite que exista unidad, y es revolucionaria, de igual modo que en el pueblo el que retira su aportación personal a la armonía común. **[128]**

El hombre tiene, por lo tanto, la extraña facultad de poderse separar del Todo, actuando de forma egoísta. Pero, gracias a un poder todavía más maravilloso, su razón hegemónica, continúa Marco Aurelio, el hombre puede volver al Todo. Puede convertirse y transformarse, pasando del egoísmo al altruismo.

La disciplina de la acción nos lleva a perseguir el bien de los demás, ya que todos participamos de la común Razón, y todos debemos conformarnos a la Razón, que es el único bien moral y que consiste en la conservación del Todo. El resto es indiferente.

Mucho se ha escrito acerca de todo esto, pero entre los valores relativos, que merecen unas palabras más, hay uno muy importante: la justicia. Para Marco Aurelio la justicia consiste en dar a cada uno lo que es debido a su valor, a su mérito. El mérito no es un valor moral, sino la capacidad para realizar una tarea específica o, mejor aún, el reconocimiento del valor de los hombres que cumplen concienzudamente con sus «deberes» en el campo de la política y la

vida cotidiana. Estos «deberes», como ya sabemos, son cosas indiferentes, en sí mismos, y no tienen un valor moral, pero el hecho de estar en función de este valor moral los hace meritorios y el hombre que los persigue es digno de justicia. Esta justicia, según Marco Aurelio, es la misma justicia de la Razón universal que asigna a cada uno una parte en función del mérito, es decir, en función del bien del Todo, que es también el bien moral cada uno:

> «Que todo lo que acontece justamente acontece.» Lo constatarás si prestas la debida atención. No digo solo que acontece consecuentemente, sino también según lo justo e incluso como si alguien asignara la parte correspondiente según el mérito. **[129]**

El ejercicio de la disciplina de la acción nos ha permitido reconocer ese valor y ese bien para con los hombres que son la justicia y el altruismo; ahora bien, la forma más elevada de bien hacia los demás es el amor al prójimo.

El hombre, que vive conforme a la razón, se da cuenta de su pertenencia a un gran cuerpo, el de todos los seres racionales. Solo con la pertenencia a este Todo, él es los demás igual que es él mismo:

> Como existen los miembros del cuerpo en los individuos, también los seres racionales han sido constituidos, por este motivo, para una idéntica colaboración, aunque en seres diferentes. Y más se te ocurrirá este pensamiento si muchas veces hicieras esta reflexión contigo mismo. Soy un miembro del sistema constituido por seres racionales. Mas si dijeras que eres parte, con el cambio de la letra «R», no amas todavía de corazón a los hombres, todavía no te alegras íntegramente de hacerles favores; más aún, si lo haces simplemente como un deber, significa que todavía no comprendes que te haces un bien a ti mismo. **[130]**

La Razón universal es lo que mantiene unidos a todos los seres racionales, porque todo el mundo es parte de la razón universal que es el Todo Cósmico. Esta unión es el amor, que es el fundamento de la realidad. Marco Aurelio expresa esta idea haciendo referencia a la imagen de la boda del Cielo y la Tierra:

> La tierra desea la lluvia; la desea también el venerable aire. También el mundo desea hacer lo que debe acontecer. Digo, pues, al mundo: mis deseos son los tuyos. ¿No lo dice aquella frase proverbial: «eso desea llegar a ser»? **[131]**

Este mito revela que los procesos naturales son procesos de unión y procesos de amor. Todas las partes del Todo se atraen entre sí y este amor universal se hace más profundo a lo largo de la jerarquía ascendente de los seres, hasta culminar en los hombres, que se aman tanto más profundamente cuanto que se ajustan a la Razón universal. Esta es la última etapa de la disciplina de la acción y de toda la sabiduría ética del filósofo-emperador. Llegamos así al final del discurso ético de Marco Aurelio y ya podemos formular la respuesta a la pregunta que fue el punto de partida del nuestro trabajo: la realización del bien en la dimensión política, ¿puede ser únicamente obra del filósofo? Y con un enunciado más radical: ¿la política mantiene una relación con el bien según lo establecido por Platón? La respuesta sigue siendo negativa, incluso en el caso de Marco Aurelio.

Él es el emperador filósofo, pero en él la vida filosófica no coincide con la del político. En los fragmentos citados, ya podemos vislumbrar el motivo: la comunidad y el bien del prójimo, que es la justicia, no se persiguen teniendo a la vista a personas específicas, en su totalidad, sino la «causa que está en ti», el impersonal Logos idéntico a todos los hombres. Es la parte más elevada del hombre, la razón hegemónica que nos une y nos hace parte de una única ciudad —el cosmopolitismo de Marco Aurelio—, pero en virtud del hecho de que es un fragmento, una parte de la Razón universal impersonal, la legalidad del cosmos. Evidentemente, la ciudad del cosmos no es un Estado determinado y no funda un Estado determinado, hecho de individuos concretos, de relaciones políticas y jurídicas concretas. El propio Estado ideal platónico avanzaba a pesar de la pretensión de una realización concreta. Para Marco Aurelio, el Estado no puede ser ese horizonte sustancial, la polis, donde el hombre griego encontraba el sentido de su acción en relación con los demás, donde la razón y el bien eran concretos e individuales; para el emperador filósofo, el Estado solo puede ser uno de muchos acontecimientos de la naturaleza humana. En Marco

Aurelio, por otro lado, el Estado no puede entenderse ni siquiera en el sentido moderno, como un lugar que se basa en el reconocimiento de la inviolabilidad de la libertad y la dignidad de la persona concreta y donde parte integrante de la justicia es precisamente garantizar su respeto, al menos en principio. Para reconocer estos derechos, no solo es necesario admitir la racionalidad y objetividad de los valores, del bien, sino también la realidad autónoma del individuo, incluso podríamos decir la consistencia ontológica de la persona, y esto es exactamente lo que no puede ser admitido por una Razón universal impersonal, incluso en los fragmentos individuales de la razón hegemónica del hombre. Somos conscientes de que hoy en día el reconocimiento de la libertad y la dignidad de la persona es un hecho ampliamente aceptado, aunque en sus múltiples interpretaciones por parte de los principales organismos internacionales y de las constituciones de las democracias occidentales, pero también es cierto que este dato es en gran parte el resultado de un amplio consenso y no el resultado de una fundación en el logos, como en la tradición filosófica clásica. Ahí está la diferencia entre la posición del universalismo estoico y la moderna. Paradójicamente, la política moderna ha reconocido estos valores, no porque los fundamente en la idea del bien y, por lo tanto, haga que no estén disponibles a la manipulación ideológica, sino porque simplemente ha renunciado a todo intento de utilizar la idea de Bien. Más aún: la considera como un obstáculo a la realización de una democracia plena, por temor a que las instituciones democráticas puedan involucrarse en alguna forma de totalitarismo, de sobras conocido en el siglo XX. Fundamentar la política en el bien se considera que puede significar una limitación de la libertad del individuo o, dicho de otra forma, la aparición de un Estado ético que requiera a los individuos adherirse al bien y a la felicidad, eliminando el espacio de debate entre las diferentes opiniones. En resumen, con Marco Aurelio, se sigue la instancia platónica de una fundamentación de la ética en el bien, pero este requisito se convierte en políticamente abstracto; en el mundo moderno, el reconocimiento de derechos se basa en la realidad de la persona, pero desligando el discurso político de toda fundamentación en el logos.

En este sentido, es especialmente esclarecedora la sorpresa que

sus oponentes manifestaban al observar el buen gobierno de Marco Aurelio. Veían en el rey filósofo un peligro porque, según decían, el gobierno del Estado necesitaba de la elocuencia y la retórica —pero no de la filosofía— para ser gobernado. Pero Marco Aurelio, en el ejercicio concreto de su imperio, no actuó como un filósofo, sino como un orador y líder, y no seguía el logos, sino la razón de Estado y la técnica de gobernar: no solo por razones históricas, sino también, inevitablemente, por las razones filosóficas que ya hemos mencionado.

El final del estoicismo

Marco Aurelio fue el último gran hijo de la escuela estoica y después de él, en unas pocas generaciones, se consumó la crisis de esta filosofía, que quedó disuelta en un pensamiento independiente ya en el siglo III d. C. El principal obstáculo que impedía la supervivencia del estoicismo era su materialismo de fondo; especialmente con el estoicismo nuevo romano, donde las instancias espiritistas generaron fricciones con la ontología inmanentista. Recordemos que las nuevas influencias espiritualistas asimiladas procedían del emergente medio-platonismo y, más adelante, esas mismas escuelas platónicas operaron una crítica explícita a los fundamentos materialistas del estoicismo. El otro gran flanco de lucha contra la escuela estoica era la nueva religión cristiana, que podía encontrar algunas de sus máximas evangélicas anticipadas en las ideas morales de los filósofos de la *Stoá*. Sin embargo, entre las dos orientaciones no existió un solapamiento real, sino una oposición en los elementos fundamentales, como ha identificado Max Pohlenz:

> Jesús no remite al hombre a sí mismo, sino que le insta a confiar en Dios, y, a pesar de las muchas coincidencias en los detalles, no podemos dejar de ver la brecha entre su sentimiento puramente religioso y el del hombre-ético de la *Stoá*. La profundidad de dicho abismo se aprecia especialmente con una consideración. En el pensamiento griego, el concepto de la naturaleza es el punto de partida y el punto final. La naturaleza es la fuerza que, con sus leyes

> eternas, regula el gran complejo de acontecimientos cósmicos, pero también es lo que determina la esencia del hombre y constituye la norma de su acción. La moralidad no es más que el pleno desarrollo de la naturaleza racional del hombre. El idioma en el que se expresaba Jesús no tenía una palabra que correspondiera al concepto de la *physis* griega y para él el mundo era la obra de Dios, quien —y esto era inconcebible tanto para los estoicos como para los epicúreos— había creado de la nada y regulaba el curso del devenir. No es la razón, sino Dios quien prescribió al hombre lo que debe hacer y lo que no, lo que es bueno y lo malo, lo moral y lo inmoral. La acción inmoral aquí ya no era una violación de las leyes de la naturaleza, sino un acto de desobediencia a Dios, el pecado: el fin del hombre no era una vida según la naturaleza, en armonía con el Logos, sino la vida en Dios y según el mandamiento de Dios. La *eudemonía* [felicidad] del hombre consistía, en la tierra, en la paz, que es superior a toda razón, y se cumplía en la beatitud del más allá. Si la *Stoá* creía en la fuerza del hombre, que es capaz, con su conocimiento y su acción, de cumplir su destino, Jesús le pedía al hombre comprometerse con su obra, pero le prometía al débil la gracia de Dios misericordioso y el perdón de los pecados. Podemos ver cómo, en los estoicos de la época imperial, creció la necesidad de establecer una relación con Dios; esto, sin embargo, siguió siendo la razón universal, una sola cosa —en su esencia— con el espíritu humano y completamente diferente del Padre que está en los cielos, con el que Jesús estaba en comunión inmediata y hacia el que quería guiar a los demás hombres. **[132]**

Por un lado, el renacimiento de la filosofía platónica, con la reanudación de la «segunda navegación», y, por el otro, la nueva fe, que abrazaba al hombre en su integridad, indicando la plenitud de la felicidad en el horizonte sobrenatural, contribuyeron al final de la *Stoá*.

Prestemos ahora más atención a la vertiente filosófica de la crítica y precisamente al componente principal del estoicismo: la ética. En diferentes momentos, hemos argumentado que la ética estoica «se inclina» hacia la física, que no está completamente fundamentada. Tratemos de entender el carácter problemático —y en algunos aspectos dramático a los ojos del filósofo que aspira a ser virtuoso— de esta afirmación. En Marco Aurelio, y junto con él

en todos los estoicos, el bien moral es conformarse a la Razón universal y a la esencia del bien y mantener el Todo, perpetuar la Razón universal que rige todos los sucesos del cosmos; por otra parte, la razón hegemónica del hombre no es más que una parte de la Razón universal y todo está en todos, ya que la Razón universal es idéntica al Todo y es, por lo tanto, inmanente al universo. Ciertamente, estos elementos doctrinales, revigorizados por el nuevo sentimiento de la vida y las nuevas inspiraciones religiosas del neoestoicismo, conducen al filósofo a las cimas éticas del altruismo y el amor al prójimo, pero a costa de una tensión no resuelta en los presupuestos ontológicos de la doctrina, es decir, precisamente, de la Razón universal y coincidente con el Todo. De hecho, ¿por qué razón el hombre, que es tal por su racionalidad, por la parte hegemónica idéntica, en última instancia, por la Razón universal, debería entrar en conflicto consigo mismo? Siempre es la Razón universal lo que se fracciona en cada hombre. Y entonces, ¿por qué, por un lado, la voluntad de la Razón es buena y todos los sucesos se ajustan a su legalidad necesaria: y, por el otro, en el hombre, puede llegar a ser mala voluntad, que se desvía de sí misma? O, peor aún, ¿cómo es posible que en el hombre la intención moral sea buena, el propósito firme y la intención segura de cumplir con la Razón universal, pero esta intención falle a la hora de realizarse, de encontrar la meta? ¿Cómo puede la misma Razón universal ser regida en la intención humana pero determinar un resultado fallido en los efectos externos de la acción? Esta aporía afecta a la libertad del hombre, a su capacidad para hacer el bien, a la esfera de los valores, a la esencia misma del bien y, finalmente, conduce de nuevo a la alternativa entre la inmanencia y la trascendencia. Si el Logos necesario es inmanente al todo, ¿cómo puede la acción moral no ajustarse al Logos mismo? Si todo sucede según la necesidad, ¿todavía tiene sentido hablar de libertad y bien y mal morales? ¿Tiene sentido hablar de un acto político connotado? El pensamiento filosófico sucesivo, como ya se ha visto, recogerá la herencia del estoicismo con todos sus problemas y el neoplatonismo pagano y cristiano hará el gran esfuerzo de resolverlos, no siempre de la misma forma, quedando de acuerdo en al menos un punto: la necesidad de volver a introducir alguna forma de trascendencia. Indicamos a continuación algunas ediciones

fácilmente disponibles de la obra de Marco Aurelio y algunos estudios de introducción a la filosofía estoica y a Marco Aurelio. Las demás referencias bibliográficas se encuentran en las notas al pie del texto.

APÉNDICES

Bibliografía

Marco Aurelio

Meditaciones, introducción de C. García Gual, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 2015.

Meditaciones, edición de F. Cortés Gabaudán y M. J. Rodríguez Gervás, Madrid, Cátedra, 2004.

Sobre la Stoá y la filosofía antigua

M. POHLENZ, *La Stoa,* Florencia, 1959, vol. I.

G. REALE, D. ANTISERI, *Historia de la filosofía.* 7. *De la Antigüedad a la Edad Media,* traducción española de Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 2010.

J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía,* Barcelona, Ariel, 1994 (4 vol.).

Sobre Marco Aurelio

P. HADOT, *La ciudadela interior,* Barcelona, Alfa Decay, 2013.

M. POHLENZ, *La Stoa*, Florencia, 1959, vol. II.

Cronología

Vida de Marco Aurelio	Contexto histórico y cultural
121 Marco Aurelio nace en Roma, el 26 de abril.	**122** Construcción del muro de Adriano.
	125 Nace Apuleyo, el filósofo platónico y autor de *Las metamorfosis* (o *El asno de oro)*.
	129 Nace Galeno de Pérgamo, el gran médico. Sus estudios marcaron durante trece siglos la medicina occidental.
	129 Nace Aulo Gelio, abogado y escritor de *Noches áticas*.
130 Después de la muerte de su padre, es adoptado por su abuelo paterno, Marco Annio Vero.	
	131-135 Tercera guerra judaica.
	138 Adriano adopta al futuro emperador Antonino Pío. Muere Adriano; Antonino, emperador.
140 Obtiene el consulado.	**140-143** Después de un levantamiento, Antonino Pío conquista Escocia. Empieza la construcción del Muro de Antonino.
145 Contrae matrimonio con Faustina, hija de Antonino.	
	150-163 Continúan los levantamientos en Escocia y fuerzan el abandono de la construcción del Muro de Antonino.
161 Es nombrado emperador, junto con Lucio Vero.	**161** Muere Antonino Pío. Guerra de Roma contra los partos. Inundaciones del Tíber. Muere

Claudio Ptolomeo.

166 El ejército de Lucio Vero gana la guerra contra los partos. Peste en Roma. Guerra de Roma contra los cuados y marcomanos.

167 Los marcomanos cruzan el Danubio e invaden Dacia.

168-175 campañas contra los marcomanos.

169 Muere Lucio Vero.

172 Victoria romana contra los cuados y los marcomanos.

174 Nueva invasión de los cuados.

175 Viaje a Oriente.

175 Victoria romana contra los sármatas. Marcomania y Sarmacia son anexionadas al imperio. Avidio Casio se proclama emperador y, poco después, es asesinado. Nace Amonio Sacas, filósofo neoplatónico, maestro de Plotino.

176 Muerte de Faustina.

177 Persecución de los cristianos.

178 Nuevos levantamientos de las tribus germánicas.

180 El 17 de marzo, muere Marco Aurelio, el último de los «cinco emperadores buenos».

180 Cómodo sucede a Marco Aurelio y se convierte en emperador. Muerte de Apuleyo y Aulo Gelio.

Notas

[1] *Meditaciones* VIII, 1. Hemos utilizado como versión de referencia de la obra de Marco Aurelio la edición, disponible sin dificultades y de fácil consulta, de la Biblioteca Clásica Gredos: Marco Aurelio, *Meditaciones,* introducción de Carlos García Gual, traducción y notas de Ramón Bach Pellicer, Madrid, Gredos, 2015. En las citas, el número romano después del título indica el libro (o sección) de la obra de Marco Aurelio y el número arábigo la «meditación» concreta del libro. Es posible que en algunos casos existan pequeñas divergencias entre la terminología de la traducción de Gredos y la empleada en el presente volumen que, por lo demás, no representarán dificultad alguna para el lector atento. En otras citas, las menos, hemos traducido directamente del original italiano *(N. del T.)* < <

[2] *Meditaciones, ibídem.* < <

[3] *Meditaciones,* IX, 29 < <

[4] Platón, *Diálogos V, República,* 473 c-d; trad. de Conrado Eggers Lan, en Platón, *Diálogos IV,* «República», Madrid, Gredos, 1988 (de esta misma colección, Biblioteca Clásica Gredos, proceden todas las citas de Platón). < <

[5] Platón, *Diálogos VI,* «Carta VII», 324 e., trad, de Mª Ángeles Durán *et al,* Madrid, Gredos, 1982. < <

[6] *Ibíd*, 326 ab. < <

[7] *Ibíd.* d-e-341 a. < <

[8] Platón, *Diálogos VI, Fedón,* 100 b., traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Fernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, Gredos, 1988. < <

[9] G. Reale, *Storia della filosofia antica,* Milán, 1992, vol. II, p. 290. < <

[10] G. Reale, *Storia della filosofia antica, op. cit.,* vol. III, p. 13.
<<

[11] Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* Z 7,1141 b 8 y sig. < <

[12] *Id.*, 1141 a 12 y sig. < <

[13] E. Agazzi, *Filosofia della natura,* Génova, 1996, pp. 30-31. <<

[14] *Id.*, p. 24. < <

[15] *Id.,* pp. 40-43. < <

[16] *Id.,* p. 49. < <

[17] M. Pohlenz, *La Stoa,* Florencia, 1959, vol. 1, pp. 144-145. < <

[18] G. Reale, *Storia della filosofia antica, op. cit,* vol. III, p. 369.
<<

[19] *Id.,* vol. III, p. 397. < <

[20] Epicteto, *Disertaciones por Arriano,* II, 14,9-13; traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García, Madrid, Gredos, 1993. < <

[21] *Meditaciones* I, 7. <<

[22] G. Reale, *Storia della filosofia antica, op. cit,* vol. III, pp. XVI-XVII. < <

[23] P. Hadot, *La cittadella interiore,* Milán, Vita e pensiero, 2015, p. 36. < <

[24] *Meditaciones* XII, 24. < <

[25] *Id.*, IX, 30. < <

[26] *Id.*, VI, 36. < <

[27] *Id.*, XII, 32. < <

[28] *Id.*, XII, 7. < <

[29] *Id.*, IV, 43. < <

[30] *Id.*, V, 23. < <

[31] *Id.*, VI, 15. < <

[32] *Id.*, X, 28 a. < <

[33] *Id.*, IX, 33. < <

[34] *Id.*, VI, 24. < <

[35] *Id.*, IV, 50. < <

[36] *Id.*, IV, 3. <<

[37] *Id.*, IV, 33. < <

[38] *Id.*, IV, 35. < <

[39] *Id.*, IV, 32. < <

[40] *Id.*, IV, 44. < <

[41] *Id.*, VII, 1 < <

[42] Eclesiastés, 1:10. < <

[43] *Id.*, X, 18. < <

[44] *Id.*, X, 31. < <

[45] *Id.,* IX, 36. < <

[46] *Id.,* IV, 48. < <

[47] *Id.,* V, 33. < <

[48] *Id.*, VII, 3. <<

[49] *Id.*, XI, 5. <<

[50] *Id.*, II, 12. <<

[51] *Id.*, II, 17. < <

[52] *Id.*, X, 11. < <

[53] *Id.*, III, 11. < <

[54] *Id.,* IV, 4. < <

[55] *Id.*, XI, 35. < <

[56] *Id.*, VII, 18. <<

[57] *Id.*, IV, 3. <<

[58] *Id.*, IX, 39. < <

[59] *Id,* IV, 27 < <

[60] *Id.*, V, 13. < <

[61] *Id.*, VII, 19. <<

[62] *Id.*, VI, 40. < <

[63] *Id.,* VII, 23. < <

[64] *Id.,* IV 40. < <

[65] *Id.*, VII, 13. <<

[66] *Id.*, VII, 19 a. < <

[67] *Id,* IV, 45. < <

[68] *Id,* VI, 38. < <

[69] *Id.*, IV, 45. < <

[70] *Id.*, VII, 57. <<

[71] *Id.*, XII, 30. < <

[72] *Id.,* VI, 9. < <

[73] *Id.,* VIII, 50. < <

[74] *Id.*, II, 3. < <

[75] *Id.*, IV, 10. < <

[76] *Id.,* V, 8. < <

[77] *Id.,* XI, 27. < <

[78] *Id.*, III, 2. <<

[79] *Id.*, VI, 1, <<

[80] *Id.*, VI, 36 a. < <

[81] *Id.*, X, 7. < <

[82] *Id.*, XII, 23. < <

[83] *Id.*, IV, 26. < <

[84] *Id.*, VI, 37. < <

[85] *Id.*, X, 5. < <

[86] *Id.*, IV 15. <<

[87] *Id.*, VIII, 52. <<

[88] *Id*,. XII, 3. < <

[89] *Id.*, X, I. < <

[90] *Id.*, VIII, 49. <<

[91] *Id.*, III, 1. < <

[92] *Id.*, VI, 13. < <

[93] P. Hadot, *La cittadella interiore, op. cit,* pp. 103-105. < <

[94] *Meditaciones,* IV, 3. < <

[95] *Id.*, V, 19. < <

[96] *Id.,* VI, 52. < <

[97] *Id.*, IX, 15. < <

[98] *Id.*, II, 15. < <

[99] P. Hadot, *La cittadella interiore, op. cit,* p. 123. < <

[100] *Meditaciones* XII, 32. < <

[101] *Id.*, V. 25. < <

[102] *Id.*, VI. 58. < <

[103] *Id.*, VII. 55. <<

[104] *Id.*, IV. 29. < <

[105] *Id.*, VIII, 36. < <

[106] *Id.*, XI, 2. <<

[107] *Id.*, XII, 1. <<

[108] *Id.*, IV, 23. < <

[109] *Id.*, XI, 1. < <

[110] *Id.*, IV, 3. <<

[111] *Id.*, IX, 28. < <

[112] *Id.*, XII, 4. <<

[113] *Id.*, IV, 27. < <

[114] *Id.*, X, 7. < <

[115] *Id.*, IX, 28. < <

[116] *Id.*, VI, 36 a. < <

[117] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Alianza Editorial, Madrid 1993, «Antes de la salida del sol» (trad. Andrés Sánchez Pascual). <<

[118] *Meditaciones*, XII, 32. < <

[119] *Id.*, II, 2. < <

[120] *Id.*, VII, 29. <<

[121] *Id.*, IV, 22. < <

[122] *Id.*, XII, 29. <<

[123] *Id.*, VIII, 2. < <

[124] *Id.*, XI, 1. < <

[125] *Id.*, V, 20. < <

[126] *Id.*, V, 1. <<

[127] *Id.*, V, 30. < <

[128] *Id.*, IX, 23. < <

[129] *Id.*, IV, 10. < <

[130] *Id.*, VII, 13. <<

[131] *Id.*, X, 21. < <

[132] M. Pohlenz, *La Stoa, op. cit*, vol. II, pp. 263-264. < <